PIETRO POMPONAZZI

STUDI STORICI

SU LA SCUOLA BOLOGNESE E PADOVANA

DEL SECOLO XVI

CON MOLTI DOCUMENTI INEDITI

PER FRANCESCO FIORENTINO

PROFESSORE ORDINARIO DI STORIA DELLA FILOSOFIA
NELLA R. UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

FIRENZE.
SUCCESSORI LE MONNIER

1868.

PIETRO POMPONAZZI

STUDI STORICI

SU LA SCUOLA BOLOGNESE E PADOVANA DEL SECOLO XVI.

PIETRO POMPONAZZI

STUDI STORICI

SU LA SCUOLA BOLOGNESE E PADOVANA

DEL SECOLO XVI

CON MOLTI DOCUMENTI INEDITI

PER FRANCESCO FIORENTINO

PROFESSORE ORDINARIO DI STORIA DELLA FILOSOFIA
NELLA R. UNIVERSITÀ DI BOLOGNA.

FIRENZE.
SUCCESSORI LE MONNIER.

1868.

ALLA CARA E LACRIMATA MEMORIA

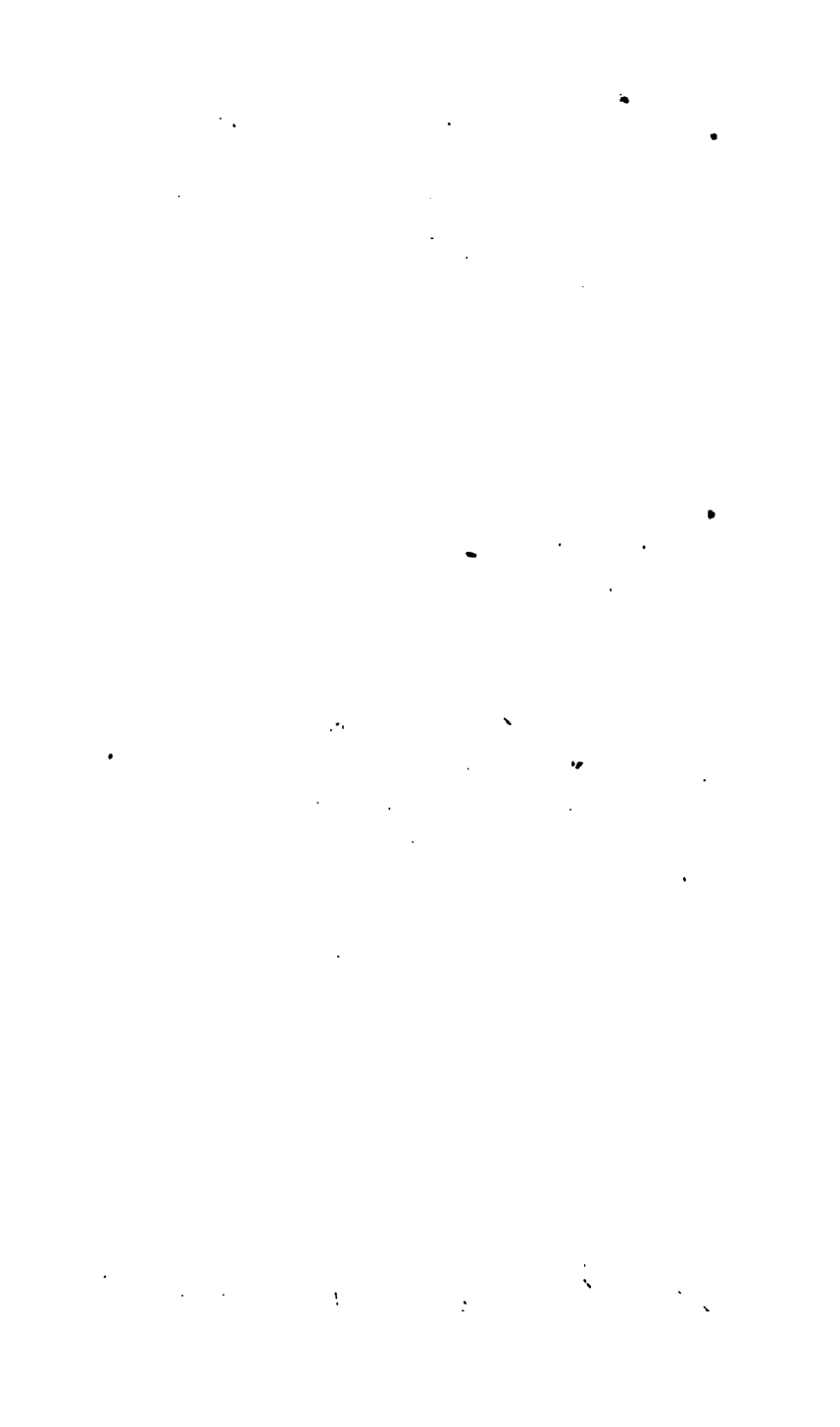
DI MIO AVO FRANCESCO FIORENTINO

NATO IL MARZO MDCCLXXX

MORTO IL MARZO MDCCCLXV

DEDICO QUESTO LIBRO

TESTIMONIO DI GRATITUDINE E DI AFFETTO

CHE MORTE NON MENOMÒ.

AVVERTENZA.

—

L'illustre Terenzio Mamiani, il quale, benchè vivente, appartiene già alla storia del nostro pensiero, cacciato negli amari passi dell'esilio, se ne ristorava, studiandosi di rinnovare nella mente degl' Italiani la memoria della loro filosofia. Rimedio efficacissimo era questo a rinverdire tradizioni, il cui filo era, per lungo obblio, pressochè rotto. Il buon Galluppi si era messo a filosofare ricongiungendo la sua filosofia col movimento francese da Cartesio a questa parte; giovandosi degli adagi della scuola scozzese, ed alquanto della Kantiana, piuttosto da lui indovinata, che conosciuta intimamente. Dei nostri antichi pensatori nessun motto, come se non fossero stati al mondo. Napoli allora non era Italia, ed al filosofo calabrese, inaugurando la cattedra napoletana, non occorsero altre immagini, che quelle del Genovesi e del Vico, e forse più alla lontana quella, pur napoletana, di Tommaso d'Aquino. Non ultima causa forse di questo silenzio era la scissione politica, per la quale quel periodo della rinascenza, che fiorì nell'Italia centrale nel secolo decimosesto, pareva estraneo

ai Napoletani. Giordano Bruno e Tommaso Campanella, che vi appartennero non solo, ma lo conchiusero, erano stati due proscritti, uno morto bruciato a Roma, l'altro, esule a Parigi. Mamiani, alla cui mente giovanilmente baldanzosa era balenata l'immagine di un' Italia, assentendo all'impulso del cuore non meno che al bisogno del pensiero, pose mano a quel rinnovamento: esule, tentava, se fosse possibile, far rimpatriare quei nostri maggiori, sbanditi del pari, per nostra incuria, dalla nostra storia. Nè quel generoso conato riuscì vano.

La nostra rinascenza può spartirsi in tre epoche, e direi quasi in tre momenti, se questa parola non fosse stata soverchiamente abusata. Iniziata dal ridestarsi degli studî classici, partorì in Toscana una scuola platonica, la quale trovò lieta accoglienza presso quel popolo più immaginoso che specolativo, e favore e credito nella corte dei Medici. Quindi nacque quell'Accademia platonica, che il Settembrini dice radunata su l'esempio del fallito Concilio fiorentino. A Padova ed a Bologna si studiò, invece, Aristotile, più acconcio alla diversa indole degl'ingegni, che si raccoglievano su le due sponde del Pò. Al Commentatore arabo si contrappose il testo greco, e da quel raffronto, e da quel contrasto guizzò una nuova luce, come da percossa selce. Alle prime meditazioni toscane, ricche di poesia e di fede, sottentrarono polemiche senza fine, ed un agitarsi irrequieto, che generò il

dubbio, padre fecondo del pensiero moderno. Nel Napoletano, Telesio si era staccato, all'ultimo, da ogni guida antica; lo seguì animosamente il Campanella con ardimento calabro. Giordano Bruno corse l'Europa pigliandosela con tutt'i seguaci dell'antichità, flagellati inesorabilmente col titolo di cucullati pedanti, e con altri nomi di spregio.

Di tutti e tre questi periodi, quello che ha incontrato miglior fortuna è stato l'ultimo, il quale, a vero dire, per novità si vantaggia dai due precedenti. Oltre alle vite che scrissero del Campanella il Baldacchini ed il D'Ancona, molto ne ha detto nei suoi Saggi di Critica Bertrando Spaventa, e tutti sanno qual sodezza e qual profondità di giudicio abbia il professor napoletano. Del Bruno ha scritto pur egli, forse con più amore, certo con eguale acume di critica. Il Berti ne sta ora scrivendo la Vita, mettendo in luce documenti nuovi, e portandovi assai più diligenza, che non abbia usato il Bartholmèss. Tutt'assieme, questo periodo è stato esplorato abbastanza, salvo il Telesio, del quale non so chi abbia seriamente e di proposito trattato.

Dell'Accademia toscana han discorso parecchi ma di passata, ed in relazione di altre storie. Ne ha parlato il Puccinotti in occasione della Storia della medicina, il Villari nella Vita del Savonarola, il Settembrini nelle Lezioni di letteratura italiana; tutti per intramessa, non essendo tema peculiare dei loro libri. Onde, benchè a me non paia che

quell' Accademia contenesse tutta quella ricca miniera di oro finissimo che ci vede il Puccinotti, credo che uno storiografo potrebbe con profitto seguirne la continuazione pur dopo la sua scomparsa, fino al sommo Galilei. Ora che si va frugando e ripescando documenti particolari ed obbliati in ogni genere di cose, si potrebbe tentare pur quest' altra ricerca. La storia non si arricchisce, se non con queste pazienti ed ingrate fatiche di particolari minuti, e trascurati dai raccoglitori in grande.

Del periodo che trattò io, non si è occupato, ch'io sappia, niuno, almeno in Italia. Il prof. Ferri ne ha fatto argomento di un corso di lezioni nell' Istituto superiore di Firenze, ma non l' ha pubblicato. Spaventa ha additato quei pensatori soltanto come soste del pensiero italiano, nè si è trattenuto a seguirne quelle sfumature, alle quali non si può badare, se non in un lavoro speciale. Il Ritter in Germania non è stato più diffuso; ed il Rénan nella storia dell' Averroismo, ne ha fatto un cenno fuggevole, non guardando in quelli, se non quanto fossero stati seguaci, o avversari di Averroès. Descrivere perciò la vita di quelle scuole nell' età del loro massimo rigoglio, mi è paruto utile consiglio, non fosse ad altro, a reintegrare la storia della nostra rinascenza, ed a concorrere con tanti valentuomini che mi hanno preceduto alla illustrazione d un periodo, ch' essendo stato quasi affatto frutt

dell' ingegno italiano, è da reputare una delle nostre glorie. Quando vedo che Francesi e Tedeschi non han lasciato da parte nessun loro concittadino, che avesse, anche in menomo grado, conferito all' incremento della scienza e della civiltà, mi si desta nell' animo un soave senso d' invidia. Quanti lavori storici non ha la Francia intorno alla Scolastica, dell' epoca specialmente, quando essa fioriva a Parigi? Quante ricerche non han fatto i Tedeschi su la Riforma, quante storie del loro movimento filosofico da Kant in qua? La storia è la coscienza di un popolo, e chi non vi attende, non può partecipare a quella vita comune, che sola può ingagliardire, e quasi moltiplicare le forze dell' individuo.

Io ho prescelto il Pomponazzi, come il più nuovo, il più ardito, il più serio di tutto quel periodo. Attorno alla sua bella figura ho raggruppato i più celebrati di quel secolo, i quali con lui si congiungono o come maestri, o come competitori, o come seguaci. Nel riferire testi questa volta mi son risoluto di abbondare, sì perchè le opere, ch' io cito, scarseggiano; sì per avere attinto parecchie cose da' manoscritti, difficili ad avere, più difficili a leggere; e sì, da ultimo, per dare prova di ogni cosa che asserisco, se fosse possibile. Un uomo autorevole, ed a me assai benevolo, di quel mio lavoro sulla filosofia greca biasimò il non aver allegato, a documenti, i testi; e si apponeva benissimo, perchè i lavori storici che ora si fanno

in Germania sono sì largamente corredati di citazioni, che a noi Italiani, avvezzi un po'a bever grosso, potrebbero per avventura parere soverchie. Ad ogni modo, io ricaccio le citazioni a piè di pagina, e chi non vorrà fermarvisi, potrà saltarle a piè pari, senza inconveniente, avendo provveduto in modo, che il senso della narrazione non patisse da ciò nessun interrompimento.

Perugia, settembre 1867.

VITA DI PIETRO POMPONAZZI.

Pietro Pomponazzi nacque a Mantova da Gianniccolò il 16 settembre 1462, di famiglia nobile e cospicua, la quale per lo spazio di duecento anni era stata nelle grazie della casa Gonzaga, [1] e che aveva dato nome ad una contrada di quella città. [2]

L' Alidosi nel registrare i dottori forestieri che insegnarono a Bologna, sotto l' anno 1476, annovera un Giovanni Pomponazzi mantovano, che insegnava medicina, e di cui trovandosi un monumento a Mantova posto di rincontro a quello del nostro filosofo, parrebbe da inferirne la medesimezza di lor famiglia, o almanco di lor legnaggio. [3]

Della sua famiglia manca ogni altra notizia, e nè dalle sue opere, nè dagli scrittori contemporanei mi è venuto fatto raccogliere altro che vi si riferisse. Se non che, del padre ei fa menzione quasi alla fine di ogni opera, e con tale insistenza, che si direbbe fatto apposta, e che qualche cosa volesse dare ad intendere. Se fosse vera la voce corsa che il padre lo avesse preso in astio per le sue dottrine, sarebbe bel documento cotesto a provare che ad esser figlio buono, e grato e ossequioso non oc-

[1] Vedi una lettera inedita che sarà riportata appresso.

[2] Giuseppe Pezzarosa in un giornaletto che scriveva il 1838. Entrambi questi documenti mi sono stati comunicati dal Cav. Gaetano Giordani, che gli ha avuti dal conte Carlo d' Arco di Mantova.

[3] *De' dottori forestieri*, pag. 38.

corresse sempre l'essere devoto: di sua madre parla una volta sola, e quasi per caso, contando di un cagnolino ch'avea lasciato a casa nella sua prima andata a Padova, e che, al ritornare che ne fece quattro anni dopo, non solo lo riconobbe, e gli fece festa, ma corse a casa di sua madre, come a dargliene avviso.[1]

Della sua fanciullezza poco o nulla si sa, e soltanto è certo, come giovane nei venti anni fosse andato a studiare nell'università padovana, e quivi ottenuta si avesse laurea a venticinque anni, verso il 1487. Di quei tempi chi attendeva agli studi filosofici si laureava in medicina; e così aveva fatto l'Achillini a Bologna, e così fece pure il Pomponazzi a Padova. Ancora non era nato quel profondo dissidio che divide ora medici da filosofi, i quali non contenti allo starsene appartati, si accostano talvolta gli uni agli altri solo per scambiarsi qualche motto villano, o peggio ancora, qualche rabbioso morso. Lo studio della natura e dello spirito su l'alba della nostra rinascenza, era legato con nodi irresolubili, come dovrebbe esser sempre, per riuscire più dilettevole e più proficuo: allora però era effetto di necessità, non sapendosi dell'una e dell'altro tanto avanti, da non potersi le scarse notizie adunate comprendere da una stessa mente.

Quali fossero stati i suoi maestri ricorda per lo più ei medesimo, e pieno di gratitudine e di affetto. I più celebri sono Antonio e Pietro Trapolino. Del primo fa menzione il Pomponazzi nelle Dubitazioni sopra Aristotile, dell'altro fa fede il Tiraboschi.[2] Bella testimonianza

[1] Pomponatius, *De Nutritione*, etc. Lib. I, cap. VI.

[2] Vedi *Dubit.* XXI *in Aristotilem*. Io non ho potuto procacciarmi questo opuscolo che dev'essere della prima gioventù del Pomponazzi, e che risguarda i suoi studi sui libri naturali di Aristotile specialmente sui meteorologici. L'ho citato su la testimonianza del Brunacci.

Pietro Trapolino fu non solo maestro, ma amico del Pomponazzi. Ei

di stima rende a Francesco di Neritone nel libro della Reazione, chiamandolo uomo non meno per costumi che per dottrina venerando.[1] Di Pietro Roccabonella parla con uguale reverenza nei libri del Fato.[2]

D'ingegno pronto ed acuto si segnalò subito nelle scuole padovane, e tal fiata cita qualche argomento da lui escogitato mentre era ancora scolare.[3] Onde non è da maravigliarsi, se l'anno dopo di essersi laureato, il 1488, fu chiamato a tenere da straordinario la cattedra di filosofia in concorrenza dell'Achillini, il quale quattro anni avanti era andato in quella Università, e riscossovi molti applausi, e levato gran fama di sè. Era costume allora di contrapporre in un medesimo insegnamento un professore ad un altro, per tener desti con la polemica gli animi sì degli insegnanti come degli scolari, ad esercitarli con la gara, e spronarli più alacremente alla ricerca del vero. I duelli della cavalleria si riproducevano così in più pacifica forma nel campo della scienza. All'Achillini, campione sperimentato e formidabile, fu messo di fronte il Pomponazzi giovane di ventisei anni; certissimo segno delle molte speranze che si fondavano sopra di lui, e del gran pregio in che era tenuto. Che se a cotesta sì pronta esaltazione ei pervenne aiutato dal patrocinio del Marchese di Mantova, che raccomandollo caldamente alla Signoria veneziana, ciò non toglie nulla al merito del nostro filosofo; aggiunge però lode a chi potendo, lo spalleggiò.[4]

figura da testimone nel primo contratto di nozze del nostro filosofo. Vedi lo stesso Brunacci nella raccolta degli opuscoli del Calogerà, tom. XLI, e Tiraboschi, tom. VII., part. II, libro II, cap. 2.

[1] *De Reactione*, cap. IV.

[2] *De Fato*, lib. V, cap. VI.

[3] « Exercitationis causa adducam ego argumentum, quo scholasticus adhuc Patavii usus sum, et adduxi viro percelebri Antonio Trapolino præceptori meo. » *Dubitat.* XXI *in Arist.*

[4] Ho attinto questa notizia da una lettera autografa ed inedita del Pom-

Questa prima dimora a Padova fu l'epoca più battagliera della vita del Pomponazzi. Già quando si è giovani, si sente maggiore inclinazione ai contrasti; e poi di quei tempi una disputa pubblica era come una giostra, e vi si traeva a folla tra per imparare, e per curiosità di vedere i riuscimenti di quelle mischie. I due avversari facevano a prova di dar mostra del loro sapere: vi si andava preparati d'avanzo, e riforniti di un vero arsenale di citazioni, ch'erano il nerbo più poderoso della disputa. Ammiratori e partigiani non mancavano nè

ponazzi stesso, la quale si conserva nella biblioteca pubblica di Mantova, e che, come accennai, il Giordani ebbe dal conte d'Arco, io da lui. Voglio trascriverla per intero, essendo molto scarse le lettere che rimangono del Pomponazzi ed in italiano questa sola:

« Illustrissime et excell. Domine Domine Marchio Mantuæ Dominus meus colendissimus.

» Per una de V. Ex. restituita a me per Messer Iohanne Baptista Malatesta, ho inteso quanto sia il desiderio de quella in acceptare in casa esso Messer Iohanne Baptista per non avere V. Ex. pocha affectione a la sua persona et confidentia in mi. Signor mio tanto ringrazio V. Ex. quanto cum lingua exprimer si possa, se quella si degna acordarsi de mi suo minimo vassallo, et servo adoperandomi in cosa che a S. Ex. le sia grata. Impercioechè altra aza ducento anni li miei progenitori siamo sub numine de la casa Gonzaga; io precipue sono obbligato a V. Ex. recordarme quella che più fiate et per lettere et a bocha me ha raccomandato a questa Mª. Signoria de Venetia, et per effetto de quella essere stato bentosto exaltato et premiato da dicta Signoria; come rendime certo esser in memoria de V. Ex. Quare come so el debito mio, lo ho acceptato quanto in amore in fiolo, quanto sia per la reverentia de V. Ex. in patrono; et ogni mio ingegno ponirò in far secundo el poter mio V. Ex. satisfacta; a la qual notifico che come in questo sono promptissimo, non mancho in niuna altra cosa mai me troverà tardo cum modo esser grato a V. Ex. a la qual humiliter de continuo me raccomando. Bene valeat tua dominatio. » Paduæ, IIII, Nov. 1505.

» Ex. Ill. D. Suæ. *Servulus minimus*

PETRUS POMPONATIUS cum reverentia. »

Il Marchese di Mantova a cui scrive in questa lettera il Pomponazzi, è quel Francesco Gonzaga ch'ebbe tanta parte nei fatti memorabili del suo tempo, avendo partecipato alle battaglie che i Francesi avevano date contro gli Spagnuoli nel Napoletano, ed essendo dipoi entrato nella lega di Cambrai contro Venezia, e trovatosi nella famosa giornata di Ghiaradadda.

all' uno nè all' altro dei contendenti: ciascuno desideroso di veder trionfare o il proprio maestro, o quello almeno per le cui opinioni parteggiava. L'Achillini era dotto, e più ancora erudito. Il Ghiselli conta esser passato in proverbio in quei tempi, *aut diabolus aut magnus Achillinus;*[1] tanta era la maestria, onde sapeva attorcigliar sillogismi! Il Pomponazzi però, secondo la testimonianza del Giovio, stato suo discepolo, sapea cavarsela a meraviglia.[2] Quando qualche volta si trovava irretito nei lacci insidiosi della dialettica del suo competitore, ei se ne districava accortamente con qualche motto faceto, e destando il riso degli uditori, sempre facili a dar ragione a chi sa farli meglio ridere. Stando alle consuetudini di quelle giostre dialettiche non si può negare che l' Achillini sgarasse il giovane avversario; ma questi se ne rifaceva con l' ardimento, e con la novità. Certo è che i giovani, i quali nella scienza come nella vita precorrono l' avvenire, frequentavano più le lezioni del Pomponazzi che non quelle dell' Achillini, benchè più accreditato e più dotto. Nè, a spiegare questa preferenza, parmi necessario ricorrere ad arti poco lodevoli che il Pomponazzi avesse avuto ad usare per farsi più accetto ai discepoli, come par che accenni il Giovio, credendo io sufficiente a ciò la maniera facile e piana del dire del nostro filosofo, paragonata al fare incomposto ed arruffato dell' Achillini; e sopratutto poi quell' aura di vita nuova, prenunziatrice della rinascenza, e tanto gradita al rigoglio delle menti giovanili. I giovani rifuggono

[1] Antonio Francesco Ghiselli, *Cronache di Bologna manoscritte.* Volume XII, pag. 204.

[2] « Ita mirus evadebat, ut saepe ancipiti et cornuto Achillini entymemate circumventus, superfuso facetiarum sale, adversarii impetum, ex illis gyris et meandris explicatus eluderet. » Pauli Iovii *Elogia doctorum virorum*, LXXI.

sempre dalla scienza compassata, ed inquadrata in certe cornici misurate con le seste che invece di adornarla la restringono; essi sentono che la scienza dee muoversi, e si volgono sempre là, donde la spinta si parte. Per tal concorrenza la fama del Pomponazzi si vantaggiava, e se entrò nell'insegnamento con soli cinquanta scudi annui, dopo quattro anni gli ebbe cresciuti ad ottanta ed indi a poco a cento.

Il Facciolati nei fasti del Ginnasio padovano dice ch'ei fu elevato alla prima scuola di filosofia ordinaria il 1490, soggiungendo che vi ebbe per competitore Agostino da Sessa, ch'era poi il Nifo.[1] Ma la sua promozione a professore ordinario ha dovuto aver luogo qualche anno dopo, perchè in un documento del Brunacci del 1492, Pomponazzi vi figura in qualità di testimone, e vi si menziona ancora come straordinario.[2] D'altra parte il Facciolati non è punto esatto nel resto delle notizie che registra intorno al Pomponazzi, scrivendo, per esempio, che l'anno dopo fosse venuto in Bologna, e che, tre anni appresso, fosse stato chiamato di nuovo a Padova: venuta e ritorno che sono smentiti da documenti accuratamente allegati dal Brunacci, e ricavati o dagli atti episcopali di Padova, o dagli atti domestici di casa Dondi, fra i quali si trova una firma del Pomponazzi dell'ultimo di giugno del 1497. Già dal documento testè citato si vede, come a quell'epoca nè fosse venuto

[1] « Anno 1490, cum Nicolaus Vernias sine Antagonista ex principis indulgentia doceret, ne classis haec disputationibus careret, quæ professorum et scholarium æmulationes aleret, ipse (Pomponatius) evectus est ad primam philosophiæ ordinariæ scholam, ut cum Augustino a Sexa, scholæ secundæ Professore disputando certaret. » Jac. Facciolatus, *Fast. Gymn. Patav.*

[2] « 1492, indictione X, die lunæ XXVI mensis martii, testes M. Honofrius Fontana artium et medicinæ doctor extraordinarius theoricæ, M. Petrus de Mantua art. doctor extraordinarius philosophiæ. » I. Brunatii *Pomponatius*. Negli *Opuscoli* del Calogerà, vol. XLI, pag. XIX.

a Bologna, nè fosse stato ancora nominato professore ordinario. Altri documenti, che non accade riportare, mostrano ch' ei continuasse ad insegnare a Padova negli anni successivi. La prima volta che mi sia occorso vederlo menzionato come professore ordinario è stato in un documento del 22 ottobre 1495 dove il Pomponazzi facendo da testimonio vi appone al solito la sua qualità.[1] Egli vi è chiamato professore ordinario di filosofia naturale.

Questa parte della filosofia era allora più in credito, e più studiata, perchè si congiungeva con gli studii di medicina, tanto che difficilmente si trovava un dottore di arti, che non fosse eziandio dottore in medicina. Nicoletto Vernia, il quale per privilegio speciale, aveva letto filosofia senza competitore, essendo avanti negli anni e salito in gran fama, volle ciò non ostante laurearsi medico, quasi stimasse necessaria questa laurea all' incremento della sua reputazione; e si laureò difatti il 29 dicembre 1496, ancorachè avesse insegnato filosofia fin dal 1471. E quasi tutti i nostri filosofi del risorgimento sono professori di medicina, perciocchè l' insegnamento della filosofia si restringeva per lo più a quella parte che ora si chiamerebbe filosofia della natura. La logica, come abbiamo visto, era uno studio a parte, e di minor conto; la psicologia ebbe maggior importanza dopo, massime quando le dispute su l' immortalità richiesero

[1] « Testes eximius doctor D. M. Onofrius Fontana Placentinus extraordinarius theoricæ medicinæ, egregii philosophi D. Petrus Pomponatius Mantuanus philosophiæ naturalis ordinariam legens, D. Antonius Francanzanus Vicentinus, et D. Hieronymus Corimbonus de Ugubio, philosophiam extraordinarie legentes. » Dove è da notare che i filosofi vi sono distinti dai dialettici, che insegnavano soltanto logica, perchè il documento continua poi: « peritissimi dyalectici D. Benedictus Tyriacha Mantuanus, et D. Hieronimus cognomento Allia Tarvisinus logicam ordinarie legentes. » *Brunatius*, loco citato, pag. XXIII.

uno studio più diligente dell'anima. Al tempo, di cui discorriamo non era ancora così. Pomponazzi avendo preso a commentare il libro dell'anima nol potè finire, costretto a leggere la fisica.[1]

Dal trovarsi nel 1495 menzionato il Pomponazzi come professore ordinario, il Rénan nella Storia dell'Averroismo, si è affrettato a conchiudere, ch'egli fosse stato opposto al Vernia, che prima insegnava senza competitore, affine di risvegliare il suo antagonista per gli anni infiacchito.[2] Invece il Vernia è chiamato professore senza concorrente nel 1496, in un documento conservato dal Brunacci.[3] Ed anche senza di ciò, il Rénan se ne sarebbe potuto accorgere, se avesse posto mente alla lettera che il Pomponazzi scrive al Bembo dove parla dell'essere succeduto al Vernia, morto che fu, come di un grande onore, e dovuto ai buoni uffici di Bernardo Bembo.[4] Egli adunque non era stato competitore del Vernia, ma suo successore nella cattedra. L'anno in cui ebbe questa cattedra, fu quello, in cui Bernardo Bembo, la facea da Visdomino a Ferrara, che dalle storie del Cardinale suo figlio si raccoglie essere stato il 1499.

Era il Visdomino un magistrato che la repubblica

[1] Nelle carte conservate a casa Dondi si trovano alcune questioni raccolte da Benedetto Tiriaca sotto l'insegnamento del Trapolino, e poi del Pomponazzi; in uno sta scritto: « Recolecte Magistri Petri de Mantua qui incœperat legere librum de anima; sed non potuit finire, coactus legere physicam. » Brunatius, loc. cit., pag. XXII.

[2] *Averroès et l'Averroïsme*, pag. 353.

[3] « 1496, indictione XIV die martis, 29 decemb. Pubblicum examen et doctoratus in facultate medicinæ clariss. artium doctoris D. M. Nicoleti Verniatis Theatini ordinariam philosophiæ legentis, absque concurrente. » Brunatius, loc. cit., pag. XXIV.

[4] « Neque te fallit: si recte coniicio: illum eumdem patrem tuum tanto pignore fœlicissimum, cum Vicedominum Ferrariæ ageret, quemadmodum ejus opera et auspiciis, ab obitu Nicoleti philosophi celeberrimi: illi subrogatus perhonorifice fuerim. » Vedi la lettera del Pomponazzi al Bembo in fine dell'*Apologia*.

veneziana teneva a Ferrara, come per esercitarvi una specie di signoria; diritto che fu poi rinunciato dai Veneziani, a richiesta del Pontefice, allorquando la repubblica volle rappaciarsi con Papa Giulio dopo i disastri toccati per la Lega di Cambrai.[1] Ora chi era tenuto a Ferrara con quello ufficio da un governo così sospettoso, qual era la repubblica veneta, doveva potere non poco con le sue raccomandazioni. Torniamo a dire però che il Pomponazzi si era ben meritate le lettere favorevoli del Bembo, e la prima cattedra dell' università padovana.

Dato sesto alle sue cose, ei pensò di tor moglie; ed il 14 dicembre del 1500 sposò Cornelia Dondi, figlia di messer Francesco Dondi dall' Orologio. Tra le molte incertezze su la vita del nostro filosofo, non ultima è quella dei matrimoni da lui contratti. V' ebbe di quelli, che per manco di documenti, si erano appigliati al facile partito di negare recisamente, ch' egli avesse mai menata moglie. Checchè sia però degli altri successivi, di cui diremo a suo luogo, su questo primo suo matrimonio non cade più dubbio dopo i documenti rinvenuti dal prelodato Brunacci. Come testimone del contratto di nozze si trova fra gli altri, Pietro Trapolino, già suo maestro: segno del buon accordo durato tra il maestro ed il discepolo, poi divenuti colleghi.[2] Ciò che però fece più rinomate allora le nozze, fu un epitalamio di Andrea Mocenigo, figlio al Doge Leonardo, e patrizio veneziano, quando i patrizi non disdegnavano di chiamarsi dottori d' arti e di medicina, nè di mostrar gratitudine ai

[1] Vedi Muratori, *Antichità estensi*, parte II, cap. XI.

[2] La biblioteca comunale di Perugia conserva un codice del 1491 contenente il commento sui libri dell'Anima, del maestro Pietro Trapolino, scritto da qualche suo discepolo. Aiutato nelle ricerche dal mio amico professore Francesconi, mi è venuto fatto rinvenirlo, ed a suo luogo ne dirò qualche cosa.

loro maestri. Il Mocenigo era stato discepolo al Pomponazzi, e poi gli era divenuto amico, almeno se vogliamo guardare ai modi ed ai termini d'intima amistà che usa con lui.[1] Il Brunacci riferisce tutto intero l'epitalamio nell'opera più volte citata. Nel carme del figliuolo del Doge la mitologia affoga il resto, e la sposa va smarrita tra la folla delle ninfe; pur nondimeno se ne ricavano delle testimonianze per la nobiltà del Pomponazzi, che non rileva poi molto, e per la semplicità de' suoi costumi, che vale assai di più.[2]

Menata moglie, e vissuto nella pace domestica, ei continuò ad abitare Padova, dove si trova sino al 1509, e dove il Brunacci lo tien d'occhio con religiosa diligenza, consultando i registri del Monte di pietà, nei quali parecchie volte l'anno, il nostro filosofo va a scrivere l'annua quota che paga a conto della contraddote assegnata a sua moglie in ottocento ducati d'oro.

Gli studii nei quali si occupò in quel tranquillo periodo di vita furono sempre gli stessi, attendendo ad

[1] In fine dell'Epitalamio egli aggiunge questo distico, che mostra ed amicizia intima e reverenza:

« Invenies dignum si quid, mi Petre, litera,
Da veniam; parva cusimus ista mora. »

[2] « Tu quoque, Petre, veni laribus quem Mantua primis
Edidit et summis nobilitavit avis.
Candide Petre veni, myrtoque, et cincte corona
Tempora populea, candide Petre veni.
Ingenium, Patriamne genus modo laudibus æquem?
Candidula mores simplicitate bonos? »

Alcune altre allusioni, non so sino a qual segno si dovessero dire ritratte dal vero, e se accennassero a timori seri da parte della sposa. Ma l'epitalamio era scritto in latino, ed alla Cornelia non potevano perciò dare ombra questi versi.

« Ista dies omnes reliquos divellit amores;
Præcipit hæc soli perpetuoque vaces.
Substulit ista dies sectari fornice tetra
Scorta suburbano, substulit ista dies. »

illustrare i libri d'Aristotile, e particolarmente la fisica e gli altri opuscoli naturali, forse più ricercati dai giovani, che si avviavano per la medicina. A Padova però non pubblicò nulla, e mi è stato detto che non si conservano neppure manoscritti di quelle lezioni nella biblioteca padovana.

Un grosso nembo intanto si addensava su la Repubblica veneta per la lega di Cambrai, dove quasi tutta Europa, concitata dall'ira e dall'ambizione di Giulio II, concorse a danno di quello Stato. La sconfitta di Vailate, più nota sotto il nome di rotta di Ghiaradadda, fece chiudere l'Università padovana, e disperse giovani studenti e professori. Un mese prima di quel pubblico disastro era incolta al nostro filosofo una sventura domestica: il 3 aprile 1509, gli era morta la moglie. Tutto adunque gli venne meno quell'anno maleaugurato, perduta ad un tempo e moglie e cattedra.

L'anno appresso lo troviamo ad insegnare a Ferrara. Forse anche questa volta lo soccorse il patrocinio del Marchese di Mantova, che, oltre all'esser cognato al Duca di Ferrara, si era insieme con lui collegato nella lega contro Venezia. Nell'Università ferrarese il Pomponazzi ripigliò le lezioni sui libri dell'anima, dovute tralasciare a Padova; ed il Borsetti nella storia del ginnasio ferrarese afferma che il manoscritto vi fosse conservato presso Egidio da Fabra. Ne ho fatta ricerca nella biblioteca di Ferrara, e non vi si trova, nè se ne ha notizia. Il Pomponazzi nell'apologia afferma di aver sostenuto a Ferrara, le stesse opinioni su l'anima, che sostenne poscia a Bologna, e che vedremo appresso; lo nega un frate Bartolomeo di Spina pisano, ma per sole congetture;[1] ed io credo che il Pomponazzi avesse veramente

[1] « Et quod dicis Ferrariæ has conclusiones per tui similes fuisse publice sustentatas, an verum sit dubito, cum jam in aliis te mendacem deprehenderi-

tenuto la stessa sentenza, ma che esponendola in forma di commento, avesse dato meno nell'occhio. Il manoscritto di Ferrara sarebbe stato prezioso non solo per risolvere questo disparere, perchè per me, io do più retta al Pomponazzi che al frate; ma per paragonare la prima maniera, quando ancora si limitava all'ufficio di commentatore, con la seconda franca e risoluta che adottò a Bologna.

Ma quando e perchè lasciò Ferrara per venirsene a Bologna?

L'Alidosi lo fa venuto a Bologna il 1512, e senza assegnare veruna cagione del perchè avesse lasciato Ferrara. A me era paruto poterne porre la data con più determinatezza tra il 2 agosto di quell'anno, giorno della morte dell'Achillini, ed il 14 ottobre, epoca del ritorno del duca d'Este a Ferrara, scampato dalle mani del papa Giulio, per aiuto di Fabrizio Colonna. Parecchie congetture m'inducevano, in mancanza di altri documenti, ad accettare questa data, e sopra tutte la morte del suo antico competitore di Padova, che avrebbe potuto stimolarlo a venire a Bologna per succedergli nella cattedra, e la vacillante fortuna dell'Estense, che avrebbe potuto spingerlo a lasciar Ferrara. Fatto sta che alcuni documenti, a me prima sconosciuti, e trovati nell'archivio bolognese in occasione della lettura che io avevo fatta di questi cenni biografici nella Società di storia patria, mi persuasero che se le mie congetture rimanevan salde quanto all'abbandono di Ferrara, non erano però verificate per l'epoca da me proposta quanto alla venuta in Bologna.

mus, tum etiam quia scio quosdam voluisse superioribus annis publice sustinere ibi conclusionem de unitate intellectus: et prohibitum pluries esse a patre Inquisitore et eadem ratio esset de ista conclusione. » *Flagellum in Apologiam Peretti per fratrem Bartholomeum de Spina pisanum Ord. Praed.* Venetiis, 1519.

Ferrara, poichè vi si era tramutato il nostro filosofo, aveva cangiato di aspetto, ed era divenuta stanza poco favorevole alla filosofia, e poco gradita al Pomponazzi, che era schivo dei rumori e dei tumulti guerreschi. Ed ecco perchè. Papa Giulio, autore della lega contro Venezia, di animo voltabile com'era, e parte persuaso dalle pratiche dei Veneziani, parte ingelosito dalle conquiste francesi, era stato anche il primo a discioglierla, ed a raccostarsi a Venezia. Alfonso duca di Ferrara non volle romper fede all'imperatore e perciò venne in disgrazia dell'iracondo Giulio, che lo colpì del solito anatema, e gli tolse il gonfalonierato di Santa Chiesa accordatogli l'anno innanzi. Così Ferrara si trovò posta in mezzo alle armi venete ed alle pontificie; guasto e guerreggiato lo Stato ferrarese per terra, e lungo tutto il corso del Po; e come se tanti disastri non bastassero, ecco che a colmare la misura vi scoppia la peste. Tutto cotesto accadeva l'agosto del 1510, l'anno appunto che il Pomponazzi vi aveva posto stanza; ed egli che cerca quiete ai suoi studii, lascia subitamente Ferrara, e torna a Mantova senza aspettare nemmeno di riscuotervi lo stipendio.

I Bolognesi lo scelsero alla lettura della filosofia ordinaria di sera con partito del 24 ottobre 1511; e la condotta fu stabilito avesse a durare per lo spazio di quattro anni con lo stipendio di novecento lire bolognesi.[1] Ma il 30 ottobre ancora non era venuto, e continuava a starsene a Mantova, dove i Bolognesi gli scrissero una lettera di rimprovero e di minaccia, affinchè venisse subito ad incominciare l'insegnamento, conforme

[1] « Item per omnes XII fabas albas conduxerunt eximium artium et medicinae doctorem ac philosophum excellentissimum D. M. Petrum Pomponatium de Mantua ad lecturam philosophiae ordinariae de sero cum salario librarum nongentarum bononiensium. » Dal vol. XIV *Partitorum*, c. 126 verso.

ai patti da lui medesimo stabiliti. Ben pare che vi fosse stato prima, quando si maneggiavano le pratiche per la cattedra, e dal documento si scorge altresì, essere stati i Bolognesi pronti ad accettare ogni condizione da lui proposta.[1] Tornate vane queste prime istanze, e rimasta la lettera senza risposta, i riformatori rescrissero il 10 novembre dello stesso anno, ricordando la mancata fede, il danno degli scolari, la mancanza di ogni risposta, e conchiudendo che non avrebbero lasciato di prenderne vendetta.[2] Il Pomponazzi non aveva ogni torto, trovandosi Bologna allora colpita dall'interdetto, e col contado corso da Marco-Antonio Colonna e dal Ramazzotto:[3] nè a lui gradiva cacciarsi in mezzo a quei pericoli ed a quello scompiglio. Rispose perciò il 25 aprile 1512, e si scagionò del non essere tornato, chiedendo consiglio ai riformatori medesimi ed incolpandone i nuovi rumori. Dalla quale lettera[4] si pare, che

[1] « De petitis ob eam rem per te conditionibus et stipendio, et non aliter quam petieris firmatis, etiam per tuas ad nos literas hinc inde pactionibus Mantuam sarcinulas compositurus remeaveris ad nos quamprimum reversurus. » Dal vol. delle minute di lettere dal Senato all' Ambasciatore — 1512-1538, verso il fine.

[2] « Nec illatae per te injuriae in nos hujusmodi ulla delebit oblivio, quin si dabitur illam quandoque ulcisci conabimur. » Dal vol. cit.

[3] Guicciardini, *Storia d' Italia*, lib. X.

[4] Ecco per disteso tutta quanta la lettera del Pomponazzi.

« Illustres et sapientissimi Domini, et domini mei colendissimi ec.

» Ex literis vestris, quas ad me XIII die presentis mensis scripsistis, doctores omnes qui vestro in gymnasio ad legendum designati sunt lectiones suas prosequi per vos decretum esse intellexi. Quod quidem et a me jam factum fuisset, nisi et literæ vestræ sero mihi redditæ fuissent, et novi rumores exorti essent. Quare quid acturus sim a dominationibus vestris cuplo certior fieri. Quantumque impereveritis faciam. Bene valeant dominationes vestræ, quibus humiliter remitto. Mantuæ, 23 aprilis 1512.

» Illustribus et sapientissimis Dominis Dominis XIV Reformatoribus Status... Civitatis Bononiæ.... Colendissimis Bononiæ.

Illm. Dominationum vestrarum Servulus

PETRUS POMPONATIUS. »

il Pomponazzi avesse già cominciate le lezioni a Bologna dopo le iterate istanze dei riformatori, ma che a riprenderle fossero state di impedimento le nuove minacce di guerra, e che, non ostante il decreto che ingiungeva ai professori di proseguire ciascuno le sue lezioni, lo strepito delle armi vicine avesse allontanato gli scolari. L'Achillini difatti che stava spiegando alcune questioni di fisica, dovè tralasciarne a mezzo il corso, facendo voti che Bologna fosse preservata dai fieri attacchi degli Spagnuoli.[1]

Al ritorno, che il Pomponazzi fece a Bologna, dovè trovare per tutto tracce delle agitazioni e della guerra passata; i Bentivoglio ricacciati e per sempre; Papa Giulio entratovi in mezzo alle alabarde spagnuole, il palazzo dei Bentivoglio e la fortezza di Porta Galliera smantellate egualmente, la famosa statua, opera di Michelangelo, fusa in cannone; e gli animi impauriti dallo sdegno e dalla vendetta dell'irritato Pontefice, che meditava la distruzione totale della città. Ei vi si tenne affatto estraneo, ed invano cerchereste nelle sue opere qualche menzione dei casi atroci e lamentevoli, che si erano succeduti sotto ai suoi occhi a Padova, a Ferrara, a Bologna. Della lega di Cambrai che aveva sconvolto tutta Europa, e rovesciato la potenza dei Veneziani, non tocca, se non in quanto lo sforzò a lasciar Padova; dei fatti di Ferrara nulla; della mutazione del governo bolognese fa motto una volta sola, quando gli occorre parlare della varia fortuna delle insegne, adducendo in esempio la *sega*

[1] « Huc usque nos prosequuti sunt audientes. Quod si amplius durassent, noster labor longior fuisset, et hæc nostra recognoscens, quæ fragmenta esse voluissem, sed fractionum fragmenta sunt, quoniam eis comminutiva fractio supervenit, hispanis Bononiam armis impetentibus, et mœnia machinis deiicientibus. Gratiæ igitur Altissimo referantur eam custodienti. » Alexandri Achillini fragmentorum fractiones phisicales. Vedi *Op. omnia*, Venetiis, 1551.

bentivolesca un tempo avuta in riverenza ed in onore, e tale da metter orrore a solo vederla, e poi vilipesa e conculcata. Anzi qui pare che abbia compassione al fato di quella casa, nella quale si era fatta sì lamentabile mutazione.[1] Ma oltre a questo fuggevole cenno non è dato indovinare quali fossero state le sue inclinazioni. Nato nell'epoca più combattuta della nostra storia, ei non vi piglia parte, nè se ne dà pensiero. La calata di Carlo VIII, la lega di Cambrai, il pullulare della riforma, Savonarola, Lutero, i regni di Alessandro VI, di Giulio II, di Leone X, i più ambiziosi dei papi, nol commossero: ei giudicava quelle rivolture necessarie; quelle mutazioni di Stati e di credenze ordinate ad una mutazione più sostanziale del mondo; perciò con rassegnazione pressochè stoica, e quasi serenamente assisteva a quell'incrociarsi di guerre, di leghe, e di paci dove mal si poteva discernere l'amico dal nemico, nè vedere da qual parte stesse la ragione, nè quanto sarebbero per durare, nè dove avessero a metter capo. L'Achillini, partigiano dei Bentivoglio, li difese a viso aperto; e quando la loro causa soccombette la prima volta, ei lasciò Bologna, e quando fu irreparabilmente perduta, ne morì rammaricato ed inconsolabile. Il Pomponazzi invece, non tanto perchè a Bologna fosse forestiere, e perciò alieno dagli interessi delle due parti, ma per l'indole sua propria non si sentiva fatto a ravvolgersi in quel turbinoso rivolgimento che trascinava il mondo, e che per la qualità dei suoi studî e per le conseguenze della sua dottrina ei giudicava quasi dall'alto con impassibile calma. Ne sia prova, che voltata la fortuna del suo marchese di Mantova, tratto dai Veneziani prigioniero a Legnago, ei non se ne commosse, o per lo meno non ne diede segni così ma-

[1] « Quoniam in ipsis est facta tam flebilis mutatio. » *De Incantationibus*, cap. XII.

nifesti, come avea fatto l'Achillini pei suoi Bentivoglio. L'indifferenza, talvolta stomachevole, con cui un capitano di ventura si spiccava da un esercito per passare sotto la bandiera nemica, nella mente del nostro filosofo trovava ragionevole spiegazione, come effetto di un'arcana necessità, che presiede ai grandi rivolgimenti della storia.

L'attività del Pomponazzi fu tutta interna, e perciò la sua vita ha poco di varietà, ed in gran parte è oscura; la famiglia vi entra per poco, lo Stato per nulla, e tutto quanto il suo pensiero si riversa nei libri. Già la vita bolognese, quetate le prime discordie, si raccoglieva a poco a poco sopra di sè, e si restringeva, in gran parte almeno, nella Università. Cinta che ebbe la tiara Leone X, e tornato in fiore, ed anzi aumentato il pregio degli studî, tra per la stanchezza del passato, e per gli stimoli presenti, tutti si volsero al culto delle lettere e delle scienze. Quindi innanzi la vita del Pomponazzi appartiene alla storia della nostra Università, perchè un filosofo è cittadino del paese dove pensa e dove scrive, come un guerriero piglia nome e patria dalla bandiera sotto la quale combatte. L'Alviano, benchè tuderte, fa parte della storia veneziana, il Pomponazzi, benchè mantovano, rientra nella storia bolognese.

I libri che rimangono di Pietro Pomponazzi sono stati tutti scritti a Bologna, salvochè non fosse stato scritto altrove quello delle dubitazioni sopra Aristotile, il solo che non mi sono mai potuto procacciare. Ed il primo fu il trattato dell'intensità e della remissione delle forme, pubblicato per cura di un suo discepolo, Giovanni Virgilio di Urbino, come attesta la lettera messa avanti a quel libro nell'edizione bolognese del 1514. Ivi si tratta del modo come si abbia a misurare l'ingagliardire, e come l'allentarsi delle forme, ed a qual norma riferire cotesta

misura. Ne fu occasione una nuova maniera di misurarle, proposta da un certo inglese di nome Suisset e di sopranome calcolatore. Pomponazzi lo dedicò a quell'Alberto Pio di Savoia, principe di Carpi, che fu instancabile nemico del duca Estense, dal cui padre aveva avuto dimezzato il dominio di Carpi sotto pretesto di cambio. Dalla dedica traspare che il Pomponazzi a Ferrara avesse stretto amicizia con l'Alberto Pio, e che con lui quivi s'intrattenesse soventi in conversazione scientifica: alcuni anzi credono, che ivi il principe di Carpi fosse stato discepolo del nostro filosofo. Il libro è scritto su quel tenore, che io direi il primo fare del Pomponazzi, difendendo cioè Aristotile senza dipartirsi dal modesto ufficio di commentatore, secondochè aveva usato a Ferrara e prima a Padova. L'autore medesimo confessa, che quel lavoro fosse stato concepito a Ferrara, e che la stessa quistione fosse stata trattata nell'infelicissima accademia padovana. Il Nifo ricorda pure di aver disputato su quella questione a Bologna. Era una delle solite controversie del tempo.[1] Il pensiero veramente nuovo del Pomponazzi non si palesò, come vedremo, se non a Bologna.

L'anno appresso, il 1515, scrisse un altro trattato col titolo *De Reactione*, dove si allarga a commentare la sentenza aristotelica, che ogni cosa è insieme attiva e passiva: opera d'illustrazione ancor questa, e dedicata a Gaspare Contarini, che era stato suo scolare a Padova. Nelle dediche il Pomponazzi costuma raccontare quel che gli avveniva di più rilevante nella pubblicazione de' suoi scritti. Questa volta, scrivendo al Contarini, racconta come il libro dell'anno avanti, corso attorno prima che se ne sospettasse l'autore, fu levato a cielo, e persino creduto

[1] « Licet mihi solutio fuerit difficilis Bononiæ, ubi disputavi hanc opinionem. » August. Niphus. In lib. *Destr. destruct. Averrois.*, pag. 32.

di Aristotile; appuratosi poi esser cosa sua, se n'eran dette delle brutte assai; vezzo consueto di ogni età di lodare più per rispetto ai nomi, che pel pregio intrinseco delle opere.

Lo stesso anno compose un altro piccolo trattato sulla questione, se un' azione reale potesse immediatamente dipendere dalle specie spirituali; questione statagli proposta da Lodovico Panizza, medico mantovano, e suo amico, l'anno precedente quando egli era stato a Mantova in tempo di vacanze. La fama di lui e per questi libri, e per le lezioni fatte con molto concorso di uditori, si era, non che diffusa, ma vantaggiata eziandio di più. Il Fabbrucci scrive che in questo anno fu invitato a leggere nella Università pisana con nobile stipendio; ma che egli non tenne l'invito, e preferì di rimanersene a Bologna.[1] Questa notizia non sembra esatta, almeno del tutto, e giovandomi dei documenti nuovamente rinvenuti, io mi studierò di chiarire la cosa.

Finiti i primi quattro anni di condotta, i riformatori di Bologna con partito del 26 febbraio 1515, riconfermarono il Pomponazzi a leggere filosofia naturale i giorni ordinari, e filosofia morale i giorni festivi. Il partito fu preso ad unanimità come la prima volta, le condizioni le stesse, lo stesso il numero degli anni; se non che lo stipendio fu portato a 1250 bolognini. Riconfermata la condotta, poco poi, e proprio il 20 marzo 1515, si trovano due decreti dei quaranta riformatori bolognesi, dai quali si raccoglie che il Pomponazzi era venuto a rottura coi predetti riformatori, e che minacciava di partirsene. Con uno difatti si ordina ai depositari della gabella grossa di rattenere qualsivoglia somma di de-

[1] Vedi il Fabrucci citato dal Tiraboschi, *Storia delle Lett. It.*, tom. VII, part. II, lib. II, cap. 2.

naro, di che per avventura il Pomponazzi potesse essere creditore: con l'altro si fa divieto ai conduttori dei dazi delle mercanzie di rilasciar licenza allo stesso Pomponazzi di portar via robe, o qualsivoglia altra cosa sotto pena di duecento ducati d'oro. Negli anzidetti ordini non è assegnata nessuna causa, salvochè esser intenzione dei riformatori di far attenere dal Pomponazzi le promesse, ed i patti ai quali si era obbligato; ma a quali delle condizioni si fosse rifiutato, non appare. Le precauzioni dei riformatori non giovarono, o almeno il Pomponazzi si contentò di partirsene di Bologna senza riscuotere stipendio, e senza portar via nulla; perocchè una lettera del cardinale dei Medici del 15 giugno 1515, che raccomanda un tal Pier Niccolò Cyllenio comincia così: « Intendendo per la partita del Perotto da Mantua, et de Montedocha, questo studio non esser ben provisto di filosofia ordinaria ec. »[1]

Se però il giugno il Pomponazzi era partito di Bologna, l'agosto vi era tornato di certo, perchè in fine dell'ultimo libro stampato, dice di averlo finito a Bologna il 15 agosto 1515 nella parrocchia di santa Lucia.[2] E lo screzio era certamente finito al ricominciare degli studî, avendo i riformatori rimandato alla lettura straordinaria Pamfilo Monti, al quale aveano dato la lettura ordinaria in mancanza del Pomponazzi.[3]

[1] Tutti questi documenti citati, e quelli che citerò appresso, intorno ai fatti di Bologna, sono di quelli che il cav. Podestà comunicò alla Società di storia patria, e questa a me, commettendomi di valermene nel rescrivere la presente biografia.

[2] « Quæstioni de modo agendi primarum qualitatum, videlicet an agant immediate per species spirituales, finis impositus est per me Petrum filium Ioannis Nicolai de Pomponatiis de Mantua. Die XV augusti in quo celebratur assumptio gloriosissimæ Virginis Matris Dei. Anno MDXV, qui fuit tertius pontificatus Leonis X, in Civitate Bononiæ, in capella sanctæ Luciæ Virginis. »

[3] « D. XL.... decreverunt quod d. M. Pamphilus Monti, qui hoc anno a lectura Logicæ traslatus fuit ad lecturam philosophiæ ordinariæ propter

Questo breve dissapore tra i riformatori bolognesi e il Pomponazzi ha potuto forse porgere al Fabbrucci occasione di credere che in quel frattempo si fossero fatte pratiche per richiamarlo a Pisa. Le pratiche ci furono veramente, ma assai più tardi, e non solo pratiche, chè le cose procedettero tanto avanti, che fu spediente ricorrere a'tribunali ed interporvi da ultimo l'autorità del cardinale Medici, ma di ciò appresso: premetto ora alcune notizie intorno allo stato della filosofia in quell'epoca per agevolare l'intelligenza delle dispute che gli altri suoi libri partorirono.

Sul cadere del medio evo Aristotile teneva ancora il campo nella filosofia, e la corta durata dell'accademia platonica non era bastata a far diminuire l'antica prevalenza della scuola rivale. Padova e Bologna avean tenuto sempre per Aristotile, e dopo caduti i Medici, e chiusa l'Accademia fiorentina, quelle due scuole se n'erano rifatte anche più celebri, essendo rimaste senza contrasto padrone del campo. Gli aristotelici però si erano divisi tra loro nel modo d'interpretare il loro autore, perchè, dopo introdotto lo studio della lingua greca, il commento arabo di Averroes era paruto a molti manco fedele del commento greco di Alessandro di Afrodisia. Da qui due scuole di commentatori, che fin dai tempi del Ficino si trovano designati, come averroisti gli uni, come alessandristi gli altri. L'Achillini aveva tenuto pel commento arabo, ed era stato forse il primo ad introdurlo a Bologna. Pomponazzi teneva pel greco. Il perno del loro dissidio consisteva principalmente circa la natura dell'intelletto, che gli averroisti davano per unico, e gli

defectum D. M. Petri Pomponatii, hanc lecturam philosophiæ extraordinariæ legere debeat, dimissa ordinaria: cui per novam refirmam prædicti D. M. Petri optissime provisum est. » Vol. XV *Partitor.*, c. 52 verso. — Questo partito è del 12 nov. 1515.

alessandristi al contrario pretendevano fosse moltiplicato secondo gli individui umani.

Nei libri precedentemente divulgati il Pomponazzi non si era imbattuto in quella quistione, dove le due parti si urtavano e si contraddicevano. Il libro dove non solo si schierò dalla parte del commento greco, ma si rivelò come pensatore originale, è quello dell'immortalità dell'anima. Ivi lascia di essere commentatore, e si mostra filosofo: ivi inizia veramente la filosofia della rinascenza italiana. Quel libro, benchè scritto in latino, ha una forma più spigliata, e sviluppata abbastanza dai tortuosi giri dei sillogismi, e con fare più libero e più moderno. Il Cousin, parco lodatore della filosofia italiana in genere, e della filosofia della rinascenza in ispecie, non può a meno di rendergli giustizia, e di confessare, che il Pomponazzi è da considerare piuttosto come un filosofo, che come un semplice commentatore.[1]

Tutto il mondo cristiano si travagliava assai nel pensiero della vita avvenire, e vi fu tempo che lasciata da banda ogni cura di questa terra, gli animi si tuffavano con disperata fiducia nel mare dell'infinito. Nell'età del nostro filosofo, per vero dire, erano divenute meno fervorose le estasi; un po'di cura di questo mondo era venuta ad affaticare gli uomini, e dell'anima e dell'altra vita si cercava piuttosto stimolati dal dubbio, che rincorati dalle speranze, o fortificati dalle promesse evange liche. Erano gli anni in cui Macchiavelli e Guicciardini meditavano le loro storie, e compievano le loro ambascerie.

[1] « Pomponat est tout-à-fait un disciple d'Alexandre d'Afrodisée: il le cite sans cesse, il entend Aristote, comme lui, non par une docilité servile, mais avec une conviction réfléchie, car il pense véritablement par lui-même, et doit être moins considéré comme un commentateur que comme un philosophe. » *Histoire générale de la Philosophie*, sixième leçon.

Il regno di Dio si cercava in questo mondo, ad ampliare il quale non si risparmiavano nè fatiche, nè viaggi. nè studî. Colombo era il simbolo vivente di questa età: tutti cercavano un nuovo mondo, e lo volevano trovare quaggiù, in questa nostra terra, tanto indebitamente dispregiata. Il mondo rimpaganì, le arti innamorarono un'altra volta lo spirito di amori fino allora vietati; e questo, rivolta sopra di sè e su la circostante natura una più seria attenzione, scopersevi un valore assai più grande di quello che per avventura avesse sospettato. Il dispregio che la religione aveva insinuato per le cose terrene, parve strano, o per lo meno esagerato. Inconsciamente avevan tutti rifiutato il cristianesimo, quanto alle lontane promesse di un oscuro avvenire, niuno era risolutamente stato ardito di confessarlo a sè stesso, e ad altrui. Il Pomponazzi primo schiantò i legami che incatenavano la ragione all'autorità, e per questa esplicita dichiarazione il suo piccolo libro contrassegna un momento importante nella storia del pensiero speculativo.

Un giorno, tra l'agosto ed il settembre del 1516, il nostro filosofo era malato. Erangli intorno a tenergli compagnia, e a disacerbargli i dolori del morbo, parecchi discepoli, e tra gli altri un fra Girolamo Natale di Ragusi, dell'Ordine dei predicatori. Il quale, visto che il Pomponazzi si risentiva meno del male — maestro, gli disse, l'altro dì, mentre esponevi il libro di Aristotile sul cielo, là dove si prova che l'ingenito e l'incorruttibile sono tutt'uno, toccasti della tesi di san Tommaso su l'immortalità degli animi, e benchè tu la tenessi per vera, nondimeno soggiungevi come non si accordasse punto coi detti di Aristotile. Ora io vorrei sapere due cose; una, qual sia il tuo proprio parere, poste da parte e rivelazioni e miracoli, e stando soltanto tra i limiti naturali; l'altra poi, che ne avesse pensato veramente

Aristotile. — Questo desiderio del frate raguseo, sì urbanamente manifestato al Pomponazzi, porse occasione al libro dell'immortalità dell'anima, che altri, non senza ragione, disse doversi intitolare piuttosto della mortalità. Nè al frate di Ragusi perdonarono poi i suoi confratelli l'aver proposto quel dubbio, e l'aver dato occasione al libro; anzi un fra Bartolomeo di Spina, disdegnandolo per suo compagno d'Ordine, e nol potendo negare, gli dà del vagabondo, e lo vitupera con poco fratellevole carità.[1]

Non mi è dato qui di allargarmi nell'esposizione di tutto quel libro, e ne riduco perciò la somma in poche parole. L'anima nostra non potendo pensare altrimenti che mossa da fantasmi, e perciò annodata con l'organismo corporeo, disciolta che ne sarà, verrà meno senz'altro. Questo insegna la ragione; questo Aristotile; ma la Chiesa no: io dunque come filosofo nego l'immortalità, come cristiano ci credo. Ecco la formola più recisa del contrasto tra la filosofia e la religione, tra la ragione e la fede. Quindi innanzi la coscienza umana sarà tormentata dalla rottura intima del proprio pensiero, diviso fra due convinzioni, ed oscillante tra due mondi. Questa rottura contrassegna la nota principale del nostro rinascimento, e ci stacca dal medio evo, i cui continui sforzi miravano ad accordare fede e ragione, la vita presente con la vita futura. Questo dubbio fecondo fu stimolo poi a quelle indagini pazienti ed accurate, che svelarono all'uomo il nuovo orizzonte dell'età moderna. Ed è per questa ragione, se io non dubito di attribuire al Pomponazzi l'onore di aver posto nella coscienza speculativa il primo germe della vera rinascenza. Io non posso, ei

[1] « Non fuit ex his, qui Divi Dominici inhabitantes Domino famulantur, sed quidam extra Ordinem vagans per curias. » *Tutela veritatis de immortalitate animæ contra Petrum Pomponatium Mantuanum.*

dice, consentire con quelli i quali credono potersi accordare la fede con Aristotile: coteste due vie mi pajono incompatibili insieme.[1] Ora chi ponga mente come Aristotile fosse non solo per lui, ma per tutti i pensatori contemporanei, la ragione medesima dell'uomo, si accorgerà di leggieri aver lui dismessa ogni fiducia di conciliazione tra il domma cristiano ed i risultamenti della filosofia. Il circolo incantato, attorno al quale aveva girato inutilmente tutto il medio evo, era stato rotto alla fine dall'ardito mantovano.

Ma non tanto la coscienza religiosa delle moltitudini, per costume ombrosa, ed abborrente dalle novità speculative, quanto, e più, la coscienza morale del volgo dei dotti parve rivoltarsi contro quella insolita rivelazione. Gli ardimenti della filosofia non turbano la coscienza popolare, troppo discosta da quelle alture inaccessibili, e perciò impotente a comprenderli: ben se ne adombrano quelli che hanno intelletto da accorgersene, ma non animo da seguirli. Togliendo di mezzo l'immortalità, si domandavano essi tra sgomentati e spauriti, quale altro mai sarà il fine dell'uomo? Non la scienza, che tutti non sanno conseguire; non la felicità che s'invola anch'essa alla più parte dei mortali, dopo aver bugiardamente sorriso a tutti; ed intanto un fine è forza che l'uomo l'abbia, se non si vorrà dire ch'ei vaghi nel vuoto a discrezione della fortuna: or quale? La virtù, risponde l'austero filosofo, la quale senza avere nè lo splendore della scienza, nè le attrattive della felicità, basta però da sola a compiere di tutto punto la nostra natura. Ma si replicava, e si replica ancora da chi non vuol far nulla senza riscuoterne la paga, quale sarà poi il premio di cotesta virtù? Nessuno: ella è premio a se

[1] *De Fato*, etc., lib. III, cap. 1.

stessa; ed anzi tanto più riluce di bellezza, quanto meno ambizione l'appanna; tanto è più sublime, e poggia in alto, quanto meno si lascia tirare in giù dall'interesse.

La finalità dell'uomo riposta nella virtù; la virtù fatta premio a se medesima, sono intuizioni che sorpassano il secolo del Pomponazzi; sono un inno, con cui il filosofo vaticinando precorre i tempi, e tre secoli prima fa presentire la disinteressata morale di Emmanuele Kant. L'uomo nella coscienza del nostro filosofo non si sente più fanciullo, che a fare il bene ha bisogno di stimoli esterni, di promesse, e di premio; egli tocca già la maturità sollevandosi alla religione incontaminata del dovere. Ed io non so tenermi dal riferire le sue proprie parole, forse non abbastanza eleganti, ma belle per severa gravità, ma feconde, ma contenenti il seme riposto del nostro vero avvenire. « Studiose operans et non » expectans præmium aliud a virtute, longe virtuosius » et magis ingenue videtur operari, quam ille, qui ultra » virtutem præmium aliquod expectat. »[1] Severo ammonimento, ed aspra rampogna a chi faceva il bene per guadagnarsene il centuplo in un'altra vita, ed a papa Leone che mercanteggiava le indulgenze a moneta sonante!

Romperla a viso aperto con le credenze del proprio tempo, fossero accettate per convinzione o seguite per abitudine, frutta sempre dolori non pochi, e nell'epoca di cui parliamo, persecuzioni e molestie anche più gravi. Scrollare poi la colonna su cui si puntellano tanti congegni di cabale e d'imposture, è tale ardimento che rasenta con la temerità. Il Pomponazzi cercò di mettersi in salvo sotto l'usbergo di una professione di fede espli-

[1] *De Immortalitate*, cap. XIV.

Spina, che ancora non aveva letto il libro, il consiglio più maligno prevalse. Nè contenti di averne straziato l'autore dai pulpiti, i frati ricorsero al patriarca, e il patriarca insieme con tutti loro se ne richiamò al doge. Teneva il dogato allora quel Lorenzo Loredano, che tante brighe aveva avuto pel lottare contro quasi tutta Europa, nè forse ne voleva attaccare delle altre col clero. Ei consentì che il libro fosse pubblicamente abbruciato. E fu bruciato senza che niun amico osasse difendere il nostro filosofo; onde egli se ne accorò, quando lo riseppe, che fu qualche tempo dopo. La condanna ed il rogo di Venezia non bastarono a placare la rabbia fratesca: desideravano che l'autore fosse posto al bando del mondo cattolico, e ne fu scritto a Roma. Papa Leone, per vero dire, non rincariva troppo su le credenze. Il Ranke afferma, che sotto il suo regno, era di moda il dubitare del cristianesimo, ed il rinnegarlo.[1] L'inquisizione era di molto rallentata, nè riprese vigore, se non più tardi per la bolla del 1542, e quando la protesta ridestò i timori e le riscosse. Era segretario di papa Leone Pietro Bembo, che non la guardava tanto pel sottile, e che consigliava il Sadoleto di lasciar da parte le lettere di san Paolo, come baie indegne di un uomo grave. Fosse gratitudine di discepolo, o ch'egli medesimo si accostasse alle sentenze del Pomponazzi, certo è che i buoni uffici del Bembo appresso il maestro del sacro palazzo mandarono a vuoto le sperate vendette dei frati di Venezia.

Da un documento citato da Ranke parrebbe che per nuove istanze, e più tardi poi papa Leone avesse ordinata la ritrattazione.[2] Forse sarà stato così, ma certo

[1] *Histoire de la Papauté*, par Ranke, traduite de l'allemand par Haiber, liv. 2, § 11.

[2] « Pomponace a eu à ce sujet des attaques très-sérieuses à soutenir,

l'ordine non ebbe effetto, e Roma si mostrò più tollerante della serenissima Repubblica, la quale non mancava mai di darla vinta ai patriarchi ed agli inquisitori.

La condotta del papa dispiacque ai frati, ed uno di essi tiene tal linguaggio, da far dubitare contro chi l'avesse più, se contro Leone, o contro il Pomponazzi. Va, dice a quest'ultimo, pubblica un libro, e prova che Leone X non sia papa; aggiungi poi che tu ti assoggetti a quanto definisce la Santa Madre Chiesa, ed allora sperimenterai quanto questa scusa sarà buona a difenderti:[1] quasi volendo far intendere, stare più a cuore al Papa la propria dignità e il proprio regno, che non gl'insegnamenti della fede, e che sarebbe stato meno indulgente verso un ribelle, che non verso un miscredente; nè il frate di Spina in ciò si apponeva male: ma torniamo al Pomponazzi.

Quando egli fu informato della sorte del suo libro a Venezia da un certo mercatante bolognese, che veniva di là, rimase trasognato e fuori di sè, nè seppe darsene pace per parecchi giorni. Il colpo gli venne tanto inaspettato, ch'egli era anzi sul punto di partire alla volta di quella città a riscuotervi trecento ducati, che gli eran dovuti ancora del suo stipendio. Risaputa tal novella, dovette astenersene: se fosse stato nel Veneto, sarebbe capitato assai male. La città di Bologna in quella con-

comme on le voit entre autres par un extrait de lettres des Papes, fait par Conteluri. » Petrus de Mantua (y est-il dit) asseruit quod anima rationalis secundum propria philosophiæ et mentem Aristotelis sit, seu videatur, mortalis, contra determinationem Concilii Lateranensis. Papa mandat ut dictus Petrus revocet, alias contra ipsum procedatur, 13 junii 1518. » Ranke, op. cit., tom. I, lib. 1, cap. 2, § 3.

[1] « Ede librum, et corrobora rationibus, auctoritatibus, persuasionibus, exemplis, quod Leo X non sit Papa. Et dicas in fine quod his firmiter non adhæres, nisi in quantum determinat Sancta Mater Ecclesia, vel Sedes Apostolica: et tunc probabis quantum excusatio ista te foveat et defendet. » *Flagellum in tertium Apologiæ Peretti.*

giuntura mostrò quanta libertà lasciasse ai professori del suo Studio, e come al bisogno sapesse difenderli. Non pure, da parte dei Riformatori bolognesi, fu risparmiato al Pomponazzi ogni benchè menomo dispiacere, ma con tutte le malevole dicerie sparse contro di lui, essi gli confermarono la condotta con partito del 22 dicembre 1518, a voti unanimi. E questa volta non per soli quattro anni, ma per otto; e lo stipendio gli crebbero a seicento ducati d'oro, cioè a duemila e cento bolognini. La conferma fu stipulata tra il Pomponazzi, il Vicelegato e il Gonfaloniere di giustizia con rogito del notaio Giannandrea dei Garisendi.[1] Aggiungo questo particolare, perchè nelle condotte precedenti non era intervenuto mai il Vicelegato, ed in questa intervenne forse a sicurtà maggiore, e probabilmente ad istanza dello stesso filosofo, il quale doveva vedere nel consenso di quel prelato una specie di malleveria per la libertà del suo insegnamento.

Il Pomponazzi nell' *Apologia*, che stampò dopo, parla con animo grato di Lorenzo Fieschi, allora vicelegato, e dell' Inquisitore bolognese, e del Senato, e della Università, e della città di Bologna tutta quanta, che chiama madre degli studî; e ben a ragione, non essendogli venuta nessuna molestia pel libro divulgato nè da parte dei Bolognesi, nè da parte del vicelegato e della inquisizione. E poi dopo sperimentata l' intolleranza di quei di Venezia, tutti gli parevano d' oro. Sopratutto però l'ha col clero veneto; e specialmente coi frati, che fa segno ai più aspri rimproveri, e dipinge con colori nerissimi; dando loro dell' avaro, dell' ambizioso, del fraudolento,

[1] Tolgo questi particolari dal documento: *Approbatio Refirmæ excellentissimi philosophi D. Petri Pomponacii ad annos octo*, sotto la data 22 dic. 1518. Ed è del vol. XV *Partitor.*, e fa parte dei documenti rinvenuti dal Podestà.

e dell'ippocrita, e dicendoli bruttati d'ogni più sozza lordura di vizî.

Il 3 febbraio 1518 il Pomponazzi aveva pubblicato l'*Apologia* con intendimento di replicare alle difficoltà del Contarini. Ivi però allargandosi nella difesa, toccava eziandio di altre contraddizioni non tanto benevole, quanto quelle del suo cortese scolare; ed oltre al fatto di Venezia, aveva contato le veementi invettive di un certo frate Ambrogio Fiandino da Napoli, dell'Ordine agostiniano, che poi fu fatto vescovo Lamosense, e suffraganeo di Mantova. Costui mentre predicava a Mantova, città natale del Pomponazzi, tramutando il pulpito in cattedra, si scatenò rabbiosamente contro quell'omiciattolo del Peretto, che rimbarbogito per gli anni, aveva osato negare l'immortalità dell'anima umana. Le costui villane parole, profferite innanzi al pubblico con aria di scherno, furono rapportate al nostro filosofo da Marco Torriani, cancelliere marchionale, e suo nipote. Il filosofo scrisse pacatamente al frate, lo correggesse, non lo insultasse, nè lo mettesse in mala voce appresso i suoi concittadini. Tempo perduto: non capitava uno di Mantova a Bologna, che non gliene avesse a contare qualcuna delle nuove; e il Pomponazzi a rammaricarsene. Desideroso di condurre quel cerretano di frate a più onesto partito, lo pregò per mezzo di Ludovico Panizza, di scrivere la sua confutazione. Il frate stretto così, accettò temporeggiando, e chiese quattro mesi di tempo. Al Pomponazzi parve, che se lo aveva pubblicamente e con tanta sicurtà ripreso, dovesse avere in pronto valide ragioni di farlo; replicò dunque, che se la confutazione non fosse comparsa tra un mese, lo avrebbe conciato pubblicamente per bene, dichiarandolo calunniatore, ciarlatano, e peggio. Quando, pochi giorni dopo questa lettera, eccoti il vescovo Ambrogio, che tornando di Roma era

capitato a Bologna, ed albergato presso i suoi confratelli eremiti. Il Pomponazzi incontanente fu a trovarlo, ed a chiedergli conto delle violente prediche e dello scortese procedere; ma il vescovo con arte fratesca lo prevenne, e negò recisamente ogni cosa, aggiungendo avere anzi parlato di lui sempre onestamente e con reverenza, ed atteggiandosi a vittima, si dolse dei Mantovani che lo vedevano di mal'occhio, e che perciò gli tendevano quelle insidie.

Il filosofo non era fatto a contendere di astuzia col frate, e, strettosi nelle spalle, si vide in obbligo di ringraziare l'umanissimo Monsignore delle lodi sperticate, onde gli era stato largo. Chiese almeno le ragioni peregrine ed efficaci, che aveva escogitate contro la sua dottrina. — Io nessuna — replicò il Vescovo; — ma a Napoli ho visto non ha guari un uomo divino, Agostino Nifo da Sessa, a cui ho dato il vostro libro, e che mi ha promesso di rispondervi con un gran volumone. — La verità del fatto era, che non a Napoli si era imbattuto nel Nifo, ma era stato a trovarlo sino a Sessa, ed a pregarlo di scrivere contro a quella sentenza, che a lui pareva insolita, e mal sapeva comportare.[1] Il Nifo medesimo racconta questa premura del vescovo Fiandino, il quale si era preso, senz'altro, l'incarico di bandire una crociata contro al Pomponazzi, e, trattosi d'affare, aveva saputo accortamente mettere in ballo il Nifo, dalla cui fama si aspettavano miracoli. Se n'era questi sulle prime schermito, allegando alcune occupazioni domestiche, che ne lo impedivano, ed il trovarsi attorno ad un

[1] « Ambrosius Partenopeus Hæremitanus.... Suessæ me comperit. Rogavit ergo ob haec, ut eum legerem, relegeremque, et quæ de ipso sentirem, scriberem, ac etiam publicarem. » Vedi la lettera dedicatoria del Nifo premessa all'opera: Augustini Niphi Sucssani *De Immortalitate animæ Libellus* Venetiis, 1518, 27 octob.

lavoro teologico, dove prendeva a combattere ogni maniera di errori contro la verità cristiana. Il vescovo partenopeo lo rincalzò, proponendogli di intitolare il libro al pontefice; gli aggiunse che così si gratificherebbe il cardinale Sigismondo Gonzaga, e tanto fece e tanto disse, che alla fine il Nifo cedette, e molto più ancora perchè gli pareva che il Pomponazzi si fosse sforzato di confutare le dottrine da lui propugnate nel libro dell'intelletto.[1] Tutti cotesti particolari ho raccolto io dall' epistola dedicatoria del Nifo indirizzata a papa Leone, perchè mi pare potersene inferire, che l' incarico di scrivere contro il Pomponazzi non gli fosse stato dato altrimenti dal pontefice, come è stato detto dal Bayle e dal Rénan; salvochè non voglia dirsi che il vescovo Fiandino non avesse ricevuto a Roma l' imbeccata dal pontefice. Nel qual caso però non credo che il Nifo avrebbe manifestato tutta quella esitazione, che descrive nella lettera a Leone X; nè detto che vi si era messo più per sostenere le proprie dottrine, che per soddisfare a quelle istanze. Se l' ordine fosse partito dal Papa, il Nifo non avrebbe avuta tanta virtù da tenere quel linguaggio.

Il frate, probabilmente a far mostra di zelo, ne avrà tenuto proposito a papa Leone, e si sarà profferto di incettare un difensore di qualche nome: il papa avrà lasciato fare. Intanto il Bayle afferma che l' ordine provenne dal papa medesimo, ma non so donde lo abbia ricavato.[2] Lo stesso ripete il Rénan, senza addurne nep-

[1] « Demum rogavit ut hunc ederem, et sub nomine Sanctitatis Suæ publicarem.... adjunxit.... quod in hoc gratificari non parum videbor Sigismundo Gonzage reverentissimo Cardinali mantuano. Illud tamen labentem animum meum prorsus impulit quod Pomponacius hoc suo in libello ea refellere enixus est quæ nostro de intellectu libro asseruimus. » Loc. cit.

[2] « Niphus entreprit cet ouvrage par ordre du pape Léon X.... Il reçut ordre du même pape d'écrire pour l'affirmative sur la question, si par les principes d'Aristote l'âme de l'homme est immortelle. » Bayle, *Dictionnaire.*

pur lui, nessuna prova.[1] A me sembra, pei documenti che ho addotti, che Leone avesse piuttosto acconsentito al vescovo Fiandino di riscaldarsi in questa controversia, e di invitarvi il Nifo, e non già che vi si fosse cacciato dentro egli stesso, o che ne avesse avuto espressa e ferma volontà.

L'*Apologia*, stampata su l'esordire di questo anno, aveva inasprito gli animi, più che non avesse fatto il libretto della immortalità. I frati d'ogni colore vi erano stati dipinti per quel che erano, ignoranti, accattabrighe, ippocriti; ma essi non se la sentivano di passarci per tali, fosse ultimo avanzo di pudore, o, più facilmente, dispetto di vedersi pubblicamente sbugiardati. Il Fiandino principalmente mal potè sopportare di vedervi pubblicato il suo colloquio col Pomponazzi, e messe in canzone le sue triviali spampanate. Inviperito pose mano ad una polemica sotto colore di voler propugnare la dottrina della Chiesa, ma effettualmente per disfogare l'interna rabbia. Non mi è occorso mai di leggere una scrittura più virulenta e più plebea di questa; tanto si lascia trascorrere non dico oltre i limiti di una disputazione filosofica, ma oltre quelli della più comune temperanza. Filosofo non era, nè potea mostrarvisi, ma cristiano si vantava, ed urbano e cortese doveva essere.

In un dialogo introduce Polisseno e Filoplatone che da Pianoro vanno a Bologna, e tra via s'imbattono con Alchindo, arabo, e con Celestino, bolognese. Pervenuti colà, vanno ad udire il sofista, ch'era il Pomponazzi, e stabiliscono d'accordo una pubblica disputa. Filoplatone si vale delle argomentazioni platoniche, Alchindo dei

[1] « Il (Léon X) prenait trop d'intérêt au débat pour songer à brûler les combattants, et ce fut bien moins pour le clore que pour le plaisir de le voir durer qu'il commanda une réfutation de Pomponat à son théologien de confiance, Augustin Niphus. » *Averrhoès et l'Averrhoïsme*, pag. 292.

principî di Averrhoès, Celestino della dottrina di san Tommaso; ogni cosa poi rivolta contro alla tesi della mortalità dell'anima sostenuta dal Pomponazzi.

Polisseno, in fine, sotto il cui nome si nasconde il vescovo, autore del dialogo, tesse piuttosto un atto di accusa, che una polemica. Dopo tutto i giudici profferiscono una sentenza, la quale mette il Pomponazzi al bando dell'uman genere, e gli fa divieto di scrivere più sotto nessun pretesto, e fosse anche sotto la forma di dubbio, di cose che alla fede cristiana appartengano.[1] E la sentenza era proporzionata al modo villano, con cui il filosofo era stato trattato, del qual modo citerò alcuni saggi per mostrare, quanto possa trasmodare un successore degli Apostoli. Pomponazzi è per lui un uomo esecrando, una lingua pestifera e da svellere affatto; macchia e veleno della società umana, nato all'odio, educato alla perfidia; vecchio ridicolo, deturpatore della natura, truffatore, sacrilego.[2] E più altre frasi di simil conio potrei raccogliere, se non generasse fastidio tanta sfrenata e villana mordacità. Ed anzi me ne sarei astenuto del tutto, se questo frate non avesse avuto la più gran parte nelle persecuzioni del povero filosofo. Il dialogo diviso in parecchie giornate è dedicato parte al cardinale Sigismondo Gonzaga, parte al marchese Francesco

[1] « Qua de re te stultum et temerarium reputantes cunctis mortalibus perpetuo tradimus lacerandum, nisi de cætero talis esse studeas qualis videri vis. Neque amplius scias licere tibi vel dubitantis more, vel sub quovis alio prætextu de christiana sanctione tam nefanda scribere; vel adversus Ecclesiæ doctores os tuum fœtidum aperire impune. »

[2] « O execrandum hominis caput, o pestiferam et perniciosam linguam, et ex agro hujus vitæ radicitus evellendam, o labem, o maculam, o tabificum venenum societatis humanæ... O hominem ad odium natum, ad contentionem instructum, ad perfidiam educatum.

» Christi et morum bonorum atrocissimi hostes: naturæ turpatores, contemptores Dei in mandatis, subsannatores in promissis, truffatores in sacramentis. Tu vero an hujus generis sis tua te loquela manifestum facit. Videmus te esse fœdum, ventosum et ridiculum senem. »

della stessa famiglia, studiandosi di alienarli al possibile dal proteggere un uomo, ch'ei dipingeva con sì neri colori. Da ultimo scrive una lettera a Leone X, la cui mira si scorge da questo cominciamento: *Impunitatis spes plures in amentiam deiicit.*[1] A lui pesava troppo l'impunità lasciata al filosofo, maravigliandosi come si tollerasse un pigmeo muovere guerra al cielo. Il classico vescovo non si era scandolezzato tanto che altra volta l'avessero mossa gl'immani giganti, ma per un pigmeo l'ardimento pareva soverchio: pareagli più che ardimento, strana follia.

Un altro, di cui abbiamo fatta menzione avanti, si aggregò alla schiera capitanata dal vescovo Lamosense, fra Bartolomeo di Spina pisano dell'Ordine dei predicatori della Congregazione di Lombardia. Questi pubblicò due opuscoli, l'uno per confutare il libro dell'immortalità, l'altro per replicare a quella parte dell'*Apologia*, particolarmente dove il Pomponazzi se la piglia coi frati, suoi persecutori. Questo nuovo serpentello di frate ha sembianze più miti dell'altro, ma cova più veleno assai. Egli con un atteggiamento tutto pietà, fa voti affinchè gli inquisitori compissero con intrepidezza il proprio dovere; e quale fosse cotesto dovere ciascuno sel sa.[2] Del resto benchè non sappia discostarsi dalla

[1] Per tutte le notizie che si riferiscono al vescovo Fiandino vedi l'*Apologia* del Pomponazzi, e l'opera del vescovo che ha per titolo: *Ambrosii Eremitæ Parthenopei Episcopi Lamosensis disputationes contra assertorem mortalitatis animæ secundum naturale lumen rationis.* Mantuæ, 30 martii 1519.

[2] « O Deus meus: et tacebunt Sancti Religiosi, tacebunt prædicatores? Non se opponet Sanctus Antistes: non talia abhorrebit Christianissimus Princeps? illustrissimum Dominium? Utinam inquisitores intrepido suum officium exequerentur, et eis favor pro fide præstaretur ab his quos tangit. » *Flagellum in tertium Apologiæ Peretti.* Le due opere pubblicate dal frate di Spina sono: una *Opusculum contra Petrum Pomponatium mantuanum quod tutela veritatis de immortalitate animæ nominatur*; l'altra *Flagellum in Apologiam Peretti.* Venetiis, 10 sept. 1519.

dottrina dell' Aquinate, ei nella controversia si mostra più destro e più esperto del vescovo Fiandino, ciò che veramente non è grandissimo sforzo.

Non le loro polemiche però nocquero al Pomponazzi, benchè di molto rammarico gli fossero state sorgente, sì le sorde macchinazioni, e i trabocchetti che dovettero tendergli in questo spazio di tempo. Essi difatti, scrivendo contro di lui, miravano più a stimolare a' suoi danni il pontefice e l'inquisizione, che a convincerlo di errore. Forse fu opera loro l' ordine di ritrattazione dato da papa Leone in quel torno, e di cui toccammo di sopra; nè altrimenti, che pei loro maneggi, o dei loro confratelli, mi pare spiegabile il sordo divieto posto dalla Curia, e dalla inquisizione bolognese, le quali per lo innanzi avevano taciuto. Il libro dell' *Apologia*, dedicato al cardinale Sigismondo Gonzaga, era venuto fuori, come si è detto, il 3 febbraio 1518; un mese dopo per l' appunto, Alessandro dei Pieraccini di Bologna, da parte del vescovo, e fra Giovanni dei Torfanni, pure di Bologna, da parte dell' inquisitore, sciolsero il divieto che avevan posto al libro del Pomponazzi, conforme ai canoni del quinto Concilio lateranese; a condizione però che in fine vi si stampassero, quasi farmaco allato al veleno, le conclusioni ortodosse del P. Maestro Crisostomo da Casale, reggente lo Studio di san Domenico.[1]

[1] Nella edizione del Pomponazzi, che ho sott' occhio, e che apparteneva all' inquisizione bolognese, si riportano entrambi questi decreti, dove si parla di un divieto già avvenuto, ed ora disciolto. « Quibus stantibus, (dice il decreto della Curia), et acceptatis a Magistro Petro Pomponatio contenti sumus, ut liber ipse imprimatur, et vendatur simul cum prædictis solutionibus, et non aliter; non obstante inhibitoria per nos facta. » Ed il Decreto dell' inquisizione ripete le stesse parole, soggiungendo: « non obstante inhibitoria per nos facta secundum ordinationem factam in sacrosancto Lateranensi Concilio, in decima Sessione. » I due decreti accennati si trovano per disteso nella prima edizione di Bologna fatta da Giustiniano di Rubiera infine del trattato dell' Immortalità.

Di questo tardo risentirsi del clero bolognese non trovo nessuna evidente cagione. Il decreto dell'inquisizione cita il Concilio di Laterano; ma ciò non può essere stato altro che un pretesto. L'inquisitore di Bologna conosceva anche prima i canoni di quel Concilio, non che i casi di Venezia, e la decisione del maestro del sacro palazzo. Furon dunque la pubblicazione dell'*Apologia*, ed i moltiplicati maneggi dei frati, che dovettero spronare il clero bolognese a far mostra di uno zelo, ch'esso medesimo nè sentiva, nè aveva trovato opportuno. Da una lettera del Pomponazzi a fra Crisostomo da Casale si raccoglie, aver lui medesimo sollecitato le conclusioni del frate, ad evitare le dicerìe contro di sè, e forse i sospetti contro la diligenza della Curia bolognese. Pare perciò che a chiudere la bocca a cotesti zelantissimi, si sarà concertato di far seguire al trattato del Pomponazzi le osservazioni del frate da Casale, uomo dotto ed in vista cortese, di cui si trovano molte opere teologiche e filosofiche sotto il nome di Crisostomo Iavelli del Canavese. Della qual cosa mi persuado anche di più leggendo la bella testimonianza, che l'Iavelli rende al nostro filosofo, e l'esortazione che fa a tutti di non voler pensare sinistramente di lui. [1] Più tardi soltanto, e dopo morto il Pomponazzi, si pentì di averne detto bene, o meglio si ricordò di esser frate.

Nel tempo che pendevano queste pratiche, il Pomponazzi, o stanco delle persecuzioni, o temendo della sicurezza a Bologna, aveva trattato coi Fiorentini di

[1] « Sed antequam solutiones formarem putavi non inutile fore unum præmittere, et est. Quod fidelium nullus doctus ant impius de te sinistre opinari debet, eo quod hujusmodi tractatus composueris. Novi siquidem te naturaliter simulationis et mendacii inimicum, nec unum corde detines, alterum vero ore depromis. » In fine dell' Immortalità, lettera del P. da Casale, nell' edizione citata.

accettare la cattedra di Pisa; e non solo trattato, ma obbligatosi con loro di tramutársi colà. La qual cosa risaputasi dai Bolognesi, non è da dire con quanto rincrescimento fosse accolta; tanta era la stima che avevano di quello che chiamavano il Peretto; e tanto poco avevan potuto nell' animo loro le malignità e le calunnie. Adoperatisi di rattenerlo appresso di loro, vi riuscirono; ma i Fiorentini ricorsero ai tribunali. I Bolognesi interposero in questa controversia l' autorità del cardinale Medici, il quale molto poteva appo i Fiorentini, per esser loro concittadino, e molto teneva per Bologna, essendo quivi Legato. Il primo documento che si riferisce a questo fatto è una lettera del 19 febbraio 1518, scritta da Alessandro Pepoli ai quaranta riformatori dello stato della libertà di Bologna, dalla quale si desume non solo l' essersi cominciato giudizio contro al Pomponazzi, ma il costui proponimento di tornarsene a Padova, caso che seguisse qualche scomunica contro di lui a Bologna, della quale pareva che avesse allora sentore o sospetto.[1]

[1] Ecco la lettera, la quale fa pur parte dei documenti trovati dal Podestà nell' archivio bolognese.

« Per le ultime mie de XVII del presente le S. V. haveranno inteso » la Risposta che circa la cosa del *Peretto* mi ha dato Monsignor Reverendis- » simo Legato; hora per questa mia saperano che parlando con S. S. Reve- » rendissima di altre cose parendomi alhora la opportunità mi parve Raccor- » darli e Raccomandarli la cosa del peretto, dicendoli che seguendosi lo » incominciato Iuditio contro di lui che li Signori Fiorentini mi rendea certo » vinceriano, ma alla fine et essi et noi haveriamo perso, perchè io sapeva » la mente del peretto essere che quando, fugato dai Fiorentini non potesse » stare a Bologna, overo per excomunicatione che gli seguisse per sententia » lata contro di lui, overo per altro rispetto, che lui se porterie et andaria » a Padoa dove era de Venetiani con gran preghi et premio ricercato, et » essi che ad un tratto et Fiorentini et noi ne saressimo privi: sogiongendoli » che S. S. Reverendissima per essere legato ed unico Signore nostro non » devea meno curare le cose di Bologna che di Firenze. Et a questo propo- » sito li sogionsi molte altre parole mostrandoli la gratitudine ne riceve- » riano le S. V. et tuto il populo, onde da S. S. Reverendissima impetrai » che di novo et più efficacemente scriveria alli soprastanti al studio di Pisa,

Singolare contrasto ci si offre a vedere tre delle più illustri Università italiane tutte intente a far acquisto del Pomponazzi, mentre che il clero veneto, e il vescovo del Mantovano gli fanno guerra sì aperta e sì sleale. E la maraviglia cresce se si considera, che a rattenerlo a Bologna, spende la sua potente autorità non solo il cardinale Medici, che poi fu Clemente VII; ma fin lo stesso Leone, [1] con tutti gli sforzi dei frati congiuratisi contro al nostro filosofo. Se non che bisogna dire, che la gloria principale dello avere spalleggiato il filosofo in tanta rabbia di persecuzioni è dovuta ai riformatori di Bologna. Il cardinale Medici cedette alle loro istanze nello scrivere ai soprastanti dello Studio di Pisa, ed operò quasi suo malgrado rattenendo il Peretto a Bologna, non avendo saputo nascondere a Francesco Fantuzzi il rincrescimento provato per le dottrine da quello messe a stampa, che al cardinale parevano contro la fede. [2]

» et ebbi da S. S. qualche speranza, onde io non mancarò di dilligentia in
» intender la risposta et di quanto seguirà le S. V. subito ne serano advisate
» alle quali humilmente mi offero et Recomando.

Rome, XIX februarij MDXVIII.

Servitor ALEXANDER PEPOLUS.

[1] Ecco un frammento di una lettera di Alessandro Pepoli ai Riformatori di Bologna sotto la data del 1 marzo 1518 « Del peretto ne ho parlato con
» il Reverendissimo legato, il quale in presentia mia ha commesso a messer
» Balthesarre da pessa scriva a Firenze che la mente di N. S. et di S. S. Re-
» verendissima è il peretto stia in Bologna et che a questa lite si impongo
» fine, et così credo si farà. Io non mancarò intendere la risposta che sopra
» ciò darano li Signori Fiorentini quali sono soprastanti al studio, che ad
» essi si scrive. »

[2] Ecco un altro frammento di una lettera di Francesco dei Fantuzzi agli stessi Riformatori, sotto la data del 27 giugno 1518.

» Poi sua Signoria Reverendissima disse ben nuj vederemo el peretto
» a questo trato se saperà ben defendere de una altra cossa. Io che sapea
» quello volea dire perche nera stato avixato li dissi Monsignore Reveren-
» dissimo. Io lo so et ne volea parlare con V. S. Reverendissima essendo
» stati questi disturbi a Bologna questa serà gran sturbo ne la città et in
» scolari; et se e ita cum breve ogni homo dira che le fate per lo conto ver-

La longanimità e la costanza dei riformatori bolognesi vinse adunque non solo le ostilità del clero, ma eziandio le preoccupazioni sfavorevoli del Legato; e così pose termine a quella controversia, confermando, come abbiamo visto, il Pomponazzi nella condotta per otto anni, e vantaggiando le condizioni del suo stipendio.

L'anno appresso, il 1519, comparvero, a sfogo di rabbia impotente, i dialoghi del Fiandino, ed il *Propugnacolo*, ed il *Flagello* di fra Bartolomeo di Spina, il quale si spaccia come ispirato dallo Spirito Santo;[1] forse come quella donna Prassede dei *Promessi Sposi*, la quale credeva sempre di far la volontà del Cielo; se non che scambiava il Cielo col proprio cervello. A loro il Pomponazzi non rispose motto, e fece benissimo. Che se rispondendo prima, aveva dato prova di singolare coraggio; tacendo ora, nè volendo onorare di risposta scritture riboccanti di contumelie, provvide sapientemente alla sua dignità.

Seguendo lo stile dei sopradetti frati, ma assai più tardi, scrisse contro di lui un altro mantovano, Battista Fiera, probabilmente medico. Del ritardo egli adduce queste due cagioni, che cioè nel suo animo lungo tempo tenzonarono, da una parte il non voler cadere in sospetto di emulo d'un suo compaesano, dall'altra il

» chio. Rispose che per Dio non era fato per quello conto, et che era solo perche el pereto avea fato stampare certa opera contro la fede, e che volean intendere con qualle autorità el pereto le avesse fato stampare, perche li e prohibitione che non se po stampare simile cosse senza licentia del superiore: li disse che questo daria disturbo a la Signoria Vostra et a la citade: rispose che haveva ben scrito el Reverendo Vicelegato che se intendesse con modestia: me parse el tuto farlo intendere a la S. V. atio parendo a quelle se la cossa non è principiata possino avisare el peretto et etiam parlarne al Reverendo nostro Vicelegato. »

[1] « Non potui ultra resistere Spiritui Sancto, aut zelo animarum, et veritatis frenum imponere, qui solus (Deus testis est) me impulit ad scribendum. » In fine del *Flagellum*, etc., ad Lectorem.

timore non forse rimescolata sarebbe per diffondersi di più quella peste e contaminare l'uman genere, peggio ancora di quel che avesse fatto la putredine del Luteranismo.[1] Il Fiera non era frate, ma meritava di essere. Il suo libro pubblicato a Mantova nello scorcio del 1524, o non pervenne punto nelle mani del Pomponazzi, o se lo ebbe, travagliato come doveva essere da inferma salute, non vi dovette badare; nè forse ci avrebbe badato, ancorchè fosse stato sano. Imperocchè gli avversari di tal fatta ei non teneva in conto nessuno, e solo agli amici e cercatori sinceri della verità era usato di rispondere. A parecchi difatti, che lo avevano oppugnato, ei rispose nel secondo libro dell'*Apologia* con molta urbanità, benchè non fossero in gran reputazione, come ad un fra Vincenzo da Vicenza, reggente dello Studio di san Domenico a Bologna, ad un Pietro Manna da Cremona e ad un Virgilio Girardo bolognese; segno che nel suo animo non allignava burbanza, nè alterigia. Sopra tutti i suoi avversari poi loda e stima il Contarini, il quale nella polemica avea serbato e riverenza di discepolo e garbo di gentiluomo. Con lui il nostro filosofo si mostra del pari cortese ed arrendevole, ammira la giustezza delle osservazioni, ed il processo serio e dignitoso del ragionare. Non così con Agostino Nifo, col quale par che abbia una certa ruggine, derivata certo dal vederlo entrar campione della fede, pieghevole istrumento del vescovo Fiandino. Il Nifo aveva corso dei rischi su

[1] « Testor Deum ipsum veritatem summam ex quo in apertum venit libellus ille tam infamis, me non modo voluisse illum obvolvere, sed nec vel minimo intuitu dignatum fuisse, tum (fatebor quod fuit) superbe veritus, ne conterranei perfidiam inurendo illi æmulari aliquando viderer, tum pie magis timens ne mephitis tam pestilens peramplius (ut ajunt) refusa, supra luterinam putulentiam generi humano officeret. » Baptistæ Fieræ Mantua. *Opusculum de animæ immortalitate, contra Pomponatium mant.* Mantuæ, 20 decembris 1524.

l'esordire delle sue pubblicazioni, e fu scampato dalla inquisizione per opera del tollerante vescovo padovano Pietro Barozzi. Quanto doveva sembrare leggero dunque agli occhi del Pomponazzi, chi per paura dismetteva le sue prime dottrine! Nè solo leggero, ma codardo ora, che a dar prove più sicure di sua fede reintegrata, si toglieva il carico di scrivere contro ad un altro filosofo. Io non credo che il Nifo si avesse avuto l'ordine diretto dal pontefice; ma perciò medesimo so meno perdonargli l'esservisi lasciato indurre da un frate violento e rabbioso. È certo poi che ne fosse stato ricompensato, avendo avuto, verso il 1520, da Leone X il grado di conte palatino, ed accordato l'uso delle armi e del cognome mediceo; nè al Pomponazzi dovea sembrare pregevole il tipo del filosofo cortigiano; ed è veramente strana la tempra di un filosofo, che si faceva paladino del domma per inquartare un blasone, e affibbiarsi un cognome che non era il suo.

Il Contarini ed il Nifo combattevano il Pomponazzi, ma con armi diverse; l'uno con quelle di san Tommaso, l'altro con quelle di Averrhoès, principalmente. Il Pomponazzi aveva rifiutato del pari e la teorica della immortalità dell'Aquinate, che si fondava su la sopravvivenza dell'anima individuale, e quella degli Averroisti, che sostenevano l'immortalità dell'unico intelletto. Il Concilio di Laterano, quattro anni prima che si divulgasse il libro di Pomponazzi, aveva condannato pure cotesta singolare maniera di concepire l'immortalità dell'anima; ma da indi in poi gli Averroisti si erano rimutati e modificati a segno da poter mettersi d'accordo coi cattolici tomisti, e far causa comune contro i sostenitori della mortalità.

Quali temperamenti avessero adottati gli Averroisti a raccostarsi all'opinione ortodossa si vedrà in altro

luogo; bastando qui notare che l'Averroismo, il quale aveva educato i liberi pensatori del secolo XIII, e che nel XIV era divenuto simbolo di eresia e d'incredulità, reso popolare nelle dipinture dell'Orcagna, nel XVI, in varia guisa fortuneggiando, piegossi a poco a poco a patteggiare con la fede, e tentennò irresoluto con l'Achillini, mentre col Nifo si schianta dalle antiche sue tradizioni, e si mostra servile affatto e venduto al domma.

Il libro che il Nifo scrisse contro il Pomponazzi ha il titolo modesto di Libretto su l'immortalità dell'anima, e fu stampato a Venezia il 27 ottobre 1518.[1] Alla modestia del titolo non corrisponde però il contenuto dell'opera, nè le millanterie, soventi puerili, cominciando dalla dedica a papa Leone, la quale si conchiude, che non con sola la penna, ma con la voce è apparecchiato di combattere contro al Pomponazzi, e che non si ritrarrà dal duello, se non quando uno degli avversari si fosse dato per vinto.[2]

Al Nifo replicò il Pomponazzi il 18 maggio 1519, col *Defensorio* dedicato al prolegato Lorenzo Fieschi, in segno di riconoscenza della protezione accordatagli, e della pace festevole che all'ombra di quel patrocinio godeva. Con lui il Pomponazzi smette i termini cortesi usati col Contarini, e si mostra severo, talvolta soverchiamente. Lasciamo stare quella vanità del suo avversario di pretenderla a principe di tutti i filosofi contemporanei, di chiamarsi e di farsi chiamare il divino, di piegarsi ad adulare i potenti, quel che più gli riusciva intollerabile era il vederlo entrare in una disputa non

[1] « Augustini Niphi Suessani *De immortalitate animæ libellus.* Venetiis, 27 octob. 1518.

[2] « Et ne credas, Beatissime Pater, me cum Pomponatio solum calamo voluisse certare: sub campo Tuæ Beatitudinis offero ipsi voce duellum, nec prius sedendum, quam alter nostrum alteri herbam dederit. »

per amore di verità, ma per essersi recato alle istanze di un partito che si diceva ortodosso, ed era intollerante e vendicativo, onde nel *Defensorio* incontri ora sprezzo manifesto, ora ironia amara; e sovente ancora quel facile sarcasmo, che tanto maestrevolmente usava nelle pubbliche disputazioni di Padova. Chiama il libro del suo avversario *involutorio*, dove non ci è sentenza, non ragione che rinverghi con le altre; tutto pieno di vanità e di lungaggini. Confessa aver durato grande fatica e noia a scorrerlo da capo a fondo, e consiglia ai confessori di ordinarne la lettura come la più aspra delle penitenze. Assomiglia la difesa che il Nifo fa della immortalità alla cura fatta dal medico di Filippo, ultimo duca di Milano, il quale ad un certo Giuseppe, di nazione ebreo, ed uomo importunissimo, ma amico del duca, prescrisse un bagno nell' acqua, dove fossero state bollite tutte le erbe di un grandissimo prato. Del che interrogato dal duca, rispose: Duca mio, ho fatto ogni mio potere per contentar costui, ed egli non si è lodato mai di me: ho voluto tentare se fra tante erbe non se ne trovi qualcuna che faccia al caso suo.[1] Col qual paragone voleva il Pomponazzi dare a divedere come le opinioni del Nifo non fossero ben salde, e com' ei si appigliasse al primo spediente che gli capitasse tra mano, pronto a disfarsene se gliene venisse trovato un altro di più efficacia, o che almeno paresse tale; perchè a lui non tanto la verità, quanto la vittoria stava a cuore nella presente disputa. Ed anzi egli medesimo non dubita di spiattellare, quanto poco assegnamento facesse su le ragioni addotte, dichiarando di averle dette in via di disputa, ed esser sollecito a rifiutarle, se al pontefice fossero parse mal ritrovate.[2]

[1] Vedi il *Defensorio*, passim, e specialmente il capo 36.

[2] Ecco come il Nifo conchiude contro il Pomponazzi. « Hæc sunt quæ-

Egli sì che sapeva pensare col permesso del superiore, secondo il desiderio del cardinale Medici. Per lui la verità non era cosa che valesse il pregio di difendere con grave pericolo della vita e della fortuna; era il favore dei potenti, coperto sotto il solito pretesto di religione, quello a cui uccellava il panegirista della bellezza di Giovanna d'Aragona Colonna. Un amico mi diceva di avere una selva di principii; e così era il Nifo, se non che il mio amico diceva da burla, ed il Nifo col miglior senno del mondo. Quale fosse per contrario il fermo proposito del Pomponazzi nel propugnare a viso aperto, e senza infingimento le sue convinzioni, si pare da questa confessione ch' egli fa, forse indignato della volubilità dell' avversario, e che io voglio tradurre a parola, perchè a parecchie considerazioni mi porgerà materia. Dopo avere detto che la volontà nostra si può piegare alla fede, ma che una cosa è la volontà, ed un'altra l' intelletto, ripiglia: « Ma le altre cose non sono in nostro potere, perocchè date le premesse, se la conseguenza corre, non è in nostra facoltà dissentire dalla conclusione. Ben si può fare a meno di ragionare; ma non si può accordare l' antecedente, e negare il conseguente. Tolga il Cielo, che ad un uomo probo, e molto più ad un cristiano una cosa stia nel cuore, ed un' altra nella bocca ! Cotalchè essendo nostro ufficio d' interpretare Aristotile, secondo che mi pare che abbia inteso di dire e non già come non ha inteso, dovrò io mentire, dicendo tutt' altro di quello che sento? Mi si dirà: se ne scandolezzano gli uditori: ebbene, non stiano ad udirmi;

mihi videntur: quæ an bene dicta sint, pedibus Tuæ Sanctitatis submitto, et illa assero, quæ Sanctitas Tua bene esse dicta indicat, cætera quæ illi non videbuntur; illico revoco, et tamquam maledicta explodo, refuto atque diluo. Diximus enim illa disputative, ut videantur quantum valeant quæ Pomponatius dixit. »

ovvero mi vietino di insegnare: io non voglio mentire, io non voglio mancare alla mia fede. »[1]

Comparando queste parole con quelle cortigiane del Nifo si trae qual divario corresse fra i due filosofi. L'uno rappresenta la ragione che sente il suo diritto, e se ne fa forte; l'altro, disconoscendo questo diritto, annienta la scienza dalle fondamenta. Il Pomponazzi intanto distingue la volontà dalla ragione; quella può piegarsi e credere, questa è incrollabile, e non può scostarsi dalle sue leggi, e dal suo processo. Da qui proviene quell'intima contraddizione che si scorge nel nostro filosofo, e quella profonda rottura tra il credente ed il pensatore. Le angosce di quella lotta non sono simulate ed ei le prova davvero. Il Cousin riconosce la sincerità de' suoi dubbi, e noi crediamo con lui che la sua professione di fede non fu soltanto un pretesto ed una scappatoia.[2] Non so fino a qual punto è possibile che l'uomo rompa la sua indivisibile persona, e per quanto tempo le parti dilacerate e stralciate l'una dall'altra possano durare in questo isolamento: so bene che se il dilaceramento è possibile, deve cagionare infinito dolore, e credo le parti violentemente divise si abbiano ad affrettare per ricongiungersi, e reintegrare l'unità della persona. Il Pomponazzi, diceva argutamente il Boccalini, sia bruciato soltanto come filosofo; e quel motto era ancora profondo, perchè come è impossibile che un uomo si mandi al rogo per un rispetto, e per

[1] Cap. XXIX, in fine. *Defensorium.*

[2] « Il avait un esprit pénétrant et élevé, une âme noble et sincère. Ce n'était pas de gaieté de cœur, pour se distinguer des autres hommes et par ambition de gloire, qu'il rejetait les opinions reçues, et qu'il expose dans ses ouvrages tant de doutes sur l'immortalité de l'âme, la liberté humaine, la Providence: non, ces doutes lui pèsent et l'affligent, lui rongent l'âme, lui ôtent le sommeil, le rendent fou, et avec son désir impérieux de savoir et les continuels tourments que ce désir non satisfait lui cause, il se compare en ce monde à Prométhée sur le Caucase. » Vedi op. cit., p. 277.

un altro si salvi, così non può darsi che un filosofo ragionando neghi ciò che, volendo, poi creda. Nei suoi scritti or prevale la violenza della volontà, ed ora, invece, la ragione compressa scatta come una molla, e balestra lontano da sè tutte le pie insinuazioni della fede. Alcune volte è così cordiale e così esplicita la sua credenza, che tu lo terresti per un ortodosso dei più sinceri ed ossequiosi; tal'altra poi quell'ossequio è misto ad una sì fina ironia, ch'ei non ti paia più capacitato d'ingollarsi i pietosi paradossi della fede. Molti hanno creduto il Pomponazzi miscredente, e le sue professioni di fede un'accorta riserva per evitare i fulmini del clero; tra gli altri il Brucker nella sua storia della filosofia.[1] Io, per me, riconosco le incertezze, le lotte interne, e le difficoltà, tra cui si aggira il Pomponazzi, ma non so risolvermi a negargli la sincerità delle sue convinzioni, ed il coraggio di propugnarle. Noi moderni sogliamo misurare gli antichi alla nostra stregua, e ciò che pare contrastare con le nostre consuetudini reputiamo assolutamente impossibile. Nel trapasso da un'epoca in un'altra le condizioni sono assai diverse, nè lo spirito umano procede a balzi, ma cammina a gradi; perciò la ragione nello affrancarsi dalla fede, non se n'è discostata di un tratto, ma vi è rimasta quasi in vicinanza per un qualche spazio di tempo, finchè non siasi potuta risolvere a spiccare il volo affidandosi alle proprie penne. Quanti nella nostra età non ondeggiano tra il nuovo mondo ed il vecchio, eppure siamo discosti dal Pomponazzi di ben tre secoli! E poi il voluto pretesto non essendogli effettualmente giovato, ei sarebbe stato troppo poco accorto nello escogitarlo; nè avrebbe

[1] « Se ad declinandam tantam invidiam, evitandaque fulmina cleri ea dicere, praeferre se vero Aristotelem et Alexandrum suum christianae religioni. » *Hist. critic. Philosoph.*, period. III, pars 1, lib. II, cap. 3.

avuto più ragione di pigliarsela col Nifo, e di accoccargli i nomi di Proteo e di Vertunno, se si fosse anch'egli indotto a mentire, ed a volteggiare. Il Pomponazzi ha dovuto sinceramente aggiustar fede a quella separazione, avendone perfino assegnato la causa, e mostrato il divario che corre tra la volontà e l'intelletto; ei forse si riprometteva un po' troppo della forza della sua volontà, storcendola a curvarsi sotto una sommessione sragionevole ed impossibile. Sarà stato un difetto di accorgimento, scusato in parte dalla qualità dei tempi, ma le sue intenzioni sono state incolpabili.

Riuscito a sbrogliarsi dalle noie delle polemiche scritte contro di lui, da questa ultima del Nifo principalmente, fu ben lontano dal tenere la sfida lanciatagli dal l'avversario di contendere a parole.— Dio me ne scampi, ei rispose, che ne ho d'avanzo; nè certo a te mancherebbero parole, nè strida, nè ingiurie, nè iattanza; ma coteste cose sono tutte aliene dalle mie costumanze.[1] — Così egli uscì dalla contesa con maggiore reputazione, e con assai dignità. Il Nifo pure ci guadagnò, la sua parte, perchè niuno parlerebbe più di lui, come osserva il Ritter, senza la polemica che sostenne col Pomponazzi.[2] Il tema della immortalità divenne quindi innanzi il più ventilato nelle scuole, ed alle ricerche sulla fisica, che prima occupavano a preferenza le menti, succedettero quelle sulla natura dell'anima. Questo nuovo avviamento che prese la filosofia fu dovuto in grandissima parte alla disputa che abbiamo descritta, e nella quale perciò ci siamo alquanto distesi. Lasciata da Pomponazzi, fu ripresa dai suoi discepoli, segnatamente da Simone Porta napole-

[1] *Defensorium*, cap. XXXVI.

[2] « Hauptsächlich ist er (Niphus) bekannt durch den Streit, welchen er gegen Pomponatius über die Unsterblichkeit der Seele führte. » *Geschichte der neuern Philos.* Erster Theil, p. 380.

tano, e più tardi da Giacomo Zabarella di Padova, e da Cesare Cremonini di Cento; ma ciò non entra nella presente vita.

Dai rumori esterni voltiamoci ora a considerare il filosofo nella pace della sua famiglia. Perduta la prima moglie a Padova, un mese prima che si chiudesse quella Università, ei contrasse nuove nozze. Dove e quando non si sa con certezza, nè mi è stato possibile di appurarlo. Sospetto che avesse avuto a stringerle o a Mantova, o a Bologna, non a Padova, perchè ne partì subito, nè vi rimise più piede; non a Ferrara, dove soggiornò poco, nè fra il tumulto della guerra e dell'assedio, o fra le costernazioni della peste e della scomunica, sembra probabile che gli fosse avanzato tempo e opportunità di pensarvi. Di altri viaggi, che io mi sappia, non si ha notizia; salvo una corsa di qualche giorno a Modena verso il 1520. Ma, oltrechè questa gita fosse stata quando egli era molto avanti negli anni, si sa che non vi fosse andato di sua volontà, ma invitatovi, e quasi sforzatovi da Gian Francesco dal Forno, nobile modanese, il quale volendo dar prova del suo sapere in un Capitolo generale dei Padri Predicatori, vi fece venire da Bologna il nostro Pomponazzi, a rendere più cospicua la radunanza con la presenza di sì celebrato professore. Fu allora, come narra il Bandello in una sua novella, che il Pomponazzi da alcune donne ebree, innanzi alla chiesa di San Pietro, fu tolto in scambio per uno di loro.[1] Nelle pratiche che fece a Firenze, non ci è memoria che vi fosse andato di persona: le altre due mogli ha dovuto dunque torle fra queste due città, che abbiamo additato, tra Bologna, cioè, e Mantova. Certo è poi che le abbia tolte, sì per la menzione che ne fa lo Speroni in quel

[1] Vedi *Novelle*, tomo III.

dialogo, che è intitolato della cura della famiglia, come per le tre figlie, che lasciò, e che non furono certamente procreate con la Cornelia Dondi. Lo Speroni infatti, introducendo a parlare il Peretto con la prima delle sue figlie che va sposa, gli fa dire: « Parte adunque colla » presente, parte ancora con le altre due, Dio permet- » tente, son vissuto in quel modo, che sopra ogni cosa » vorrei che tu tenessi col tuo marito. »[1] Ed un'altra notizia ancora parmi poter raccogliere da questo dialogo dello Speroni, ed è che il Pomponazzi all'epoca in cui è introdotto a parlare, non menziona, se non un'altra figlia soltanto; talchè sembra che la terza abbia dovuto averla di poi dall'ultima moglie. Imperocchè ei dice alla figlia: « andando a sposo, nella cui compagnia ogni tuo » bene è riposto, volentieri me e la sorella abbandoni. »

Dalle quali cose parmi poter concludere, avere avuto il Pomponazzi due figlie dalla seconda moglie, ed una dalla terza. E poichè di tutte e tre le figliuole sappiamo che siano state a Mantova, congetturo inoltre, che le altre due mogli siano state mantovane; altrimenti non si potrebbe spiegare, come, morto il padre a Bologna, le figlie siansi spiccate dal lato della madre, l'ultima almeno; salvochè il Pomponazzi non fosse sopravvissuto a tutte le sue mogli: cosa che non par verisimile.

Le tre sue figlie, che vivevano a Mantova, erano Laura, divenuta poi moglie di Ettore Donati, e madre del celebre medico Marcello, uno dei primi che avesse coltivato l'anatomia patologica; Lucia il 1526, moglie a Fortunato Antonio Copini; ed Ippolita vivente ancora il 1571, e moglie di Girolamo Conegrani.[2]

E qui finiscono le poche notizie che ho potuto raggra-

[1] Vedi Opere, tomo I.

[2] Debbo al cav. Giordani questi accenni intorno alle figlie del Pomponazzi, mandatigli dal conte d'Arco di Mantova.

nellare intorno alla sua vita domestica, alla quale il Pomponazzi non accenna mai nelle sue opere, e di cui è da sperare che si scopriranno nuovi documenti negli archivi di Mantova e di Bologna.

Le persecuzioni, le contumelie e i pericoli corsi non avevano punto scrollato la convinzione salda del filosofo. Trascorso appena un anno dacchè era cessato quel lungo contendere su l'immortalità, sostenuto dalla parte avversa con accanimento da partigiani, piuttosto che con serenità da filosofi, ei si arrischia a trattare un non meno geloso argomento. Un medico di Mantova, che io tengo essere lo stesso Lodovico Panizza altre volte ricordato, gli chiese spiegazione di alcune guarigioni improvvise e portentose, fatte per via di pretese incantagioni; nonchè di un meraviglioso fenomeno che potrebbe assomigliarsi alle tavole rotanti dell'età nostra. Il Panizza richiedeva il Pomponazzi e del parere suo, e della sentenza dei Peripatetici, i quali negando l'esistenza dei demoni, salvo quelli che muovono le sfere celesti, si precludono ogni via di verisimile spiegazione. Il Pomponazzi, colta la palla al balzo, si sgombra d'attorno senza esitazione quella folla oziosa di spiriti, onde la fantasia popolare, riscaldata da religiose leggende, aveva popolato il cielo, l'aria, la terra e l'inferno; giudica fatti naturali tutti i voluti miracoli, ed incanti; e noverando i vecchi ed i nuovi, si studia di allegarne cause ovvie, benchè spesso insufficienti, e talvolta anche ridevoli e fanciullesche. Le virtù portentose ed occulte diffuse largamente nelle pietre, nelle erbe e negli animali si accolgono tutte e più potentemente negli astri; e di là ripiovono con arcano influsso nelle anime umane. Di maniera che dall'esser coteste generate in congiunture più o meno propizie di pianeti, riescono di maggiore o minore eccellenza, e sono rifornite di una virtù che varia secondo quei lontani congiungimenti. E

tanto trascorre avanti in siffatta influenza degli astri, che ad essa riferisce il nascere ed il venir meno delle arti, delle scienze, dei più notabili degli istituti umani, e segnatamente delle religioni, tra le quali non dubita di annoverare la nostra, come sottoposta a quella invariabile legge. *A corporibus cœlestibus*, ei dice, *in adventu novæ legis, debent prodi homines miracula facientes.*[1] Tale è il tenore del libro delle incantazioni fornito a Bologna il 16 agosto 1520, nella parrocchia di San Barbaziano. Il secolo inclinava a questa credenza, forse a parer mio, perchè volendosi stornare dall' intervento sovrannaturale, nè bastando ancora a rinvenire le vere cause di alcuni effetti straordinari, ricorrevano, come ad ultimo espediente, all'influsso degli astri. Era il predominio dell'astrologia, introdotto nella scienza dagli Arabi, ed ereditato poi pur da quei filosofi che nel rimanente si dipartivano da quel modo fantastico di riguardar la natura. Il Ficino, con tutta la sua ortodossia filosofica, vi aveva aggiustato pure fede, e soleva attribuire a Saturno la sua abituale malinconia. Iacopo Nardi, che non era filosofo, attesta che tutta la diversità degli effetti e negli uomini e nelle altre cose in terra era creduta causata principalmente dalla varietà degli influssi dei corpi celesti.[2] Questa opinione adunque non mise tanto scompiglio negli animi, benchè non fosse manco pregiudizievole alla fede, di quel che fosse la prima sulla immortalità. E valga il vero, se le religioni nascono e muoiono per necessaria vicenda causata dal rivolgimento degli astri, della cristiana è forza che pure venga la volta sua; ed il Pomponazzi nol nasconde, ed anzi ne prenunzia prossima la fine dallo intiepidirsi della fede, e dal diradarsi dei mi-

[1] *De incantationibus*, cap. XII.
[2] *Vita del Giacomini.*

racoli; la qual fine arriverà quando l'une e gli altri saranno cessati del tutto.[1]

Il libro degli incantesimi è forse il più ardito di quelli del nostro filosofo, e suggerendo agli altri di guardarsi dai sacerdoti, ignoranti e persecutori dei filosofi, pare che non abbia avuto in animo di pubblicarlo, almeno durante la sua vita. Ed io credo fermamente che non fosse stato divulgato nè questo, nè l'altro che scrisse dipoi, se non dopo la sua morte. La lettera che va innanzi al libro delle incantazioni è diretta ad un medico mantovano senza dirne il nome; cosa che non avrebbe fatto, se il libro era destinato alla stampa. Ed infine, dalla solita chiusura che vi appone, si scorge che nè lo chiamò libro, nè aveva stabilito neppure il titolo che gli dovesse dare.

La vita del nostro filosofo volge alla fine, nè per questo rimette punto della sua operosità: ei la conchiude con un'opera sul fato, sulla predestinazione e sul libero arbitrio, frutto di lunghe meditazioni, e di contrasti durati con se medesimo. Nessuna esterna occasione lo spinse a scrivere questa, come era quasi sempre intervenuto per le altre opere, ed al contrario vi teneva volto il pensiero da parecchio tempo. Vi accenna fin da quando scriveva l'*Apologia*.[2] L'inquieto ed ardente desiderio di accordare la libertà umana con l'azione irresistibile di Dio gli pareva il più astruso dei problemi, che mente umana potesse proporre. Quel problema era stato per lo innanzi il tormento di ogni religione, e di ogni

[1] « Videmus enim ista et sua miracula in principio esse debiliora, postea augeri, deinde esse in culmine, deinde labefactari, donec in nihilum revertantur. Quare, et nunc in fide nostra omnia frigescunt, miracula desinunt, nisi conficta et simulata: nam propinquus videtur finis. » Cap. XII.

[2] « Pro nunc non discutio, verum reservo ad specialem tractatum, quem facere intendo de voluntate et libero arbitrio. » *Apologia*, lib. I, cap. 4.

filosofia. Se ci è un Dio personale ed infinito, da cui dipende ogni cosa, ogni movimento, ogni pensiero; da cui dipende perciò anche la mia volontà, come sarò io libero? E qui il Pomponazzi squadra questa azione divina sotto tutte le forme in cui l'aveva considerata il mondo greco ed il cristiano; come fato stoico, come provvidenza, come predestinazione; ripropone e rassegna tutte le difficoltà, le pondera senza dissimularsene la gravità, ed ondeggia lungamente nel dubbio; infine poi si risolve sempre, per quel modo, che salva meglio l'umana libertà. Contro la dura ed inflessibile predestinazione, ideata dai teologi, piuttosto a scherno che a tutela del nostro arbitrio, si rivolge a viso aperto, ed in nome della giustizia; ma risovvenendosi che quel domma è sancito dalla Chiesa, ei riprotesta il suo ossequio, con tale specie di rassegnazione, che questa volta pare troppo manifesta incredulità. Ed io opino che l'ossequio del Pomponazzi verso la fede, sempre sincero, si andasse a mano a mano assottigliando, secondochè di più in più si profondava nelle ricerche, e ficcava lo sguardo nel labirinto dei misteri. Ho notato in parecchi ingegni questa legge di sviluppo, che da prima credono in buona fede accordabile il mistero con la scienza; poi col progredire delle ricerche la fede nel mistero va scemando, finchè si spegne del tutto. Non dico che nel Pomponazzi siasi spenta affatto, parmi però che si vada sempre più debilitando e restringendo. Riporto tradotte le parole, dove traspare la mutazione che ho detto. « È assai celebre e divulgato, ei dice, specialmente appresso i Domenicani, che san Tommaso abbia saputo dal Redentore, non in guisa fantastica, ma udendolo effettualmente parecchi, che tutte le cose da lui scritte intorno alla teologia fossero verissime e dirittamente chiarite. Il che se è vero, non v'è ragione, perchè io dubiti di ciò che ha detto

sulla predestinazione. Ben è vero, che a me paiono cose false ed impossibili, ed anzi piuttosto garbugli ed illusioni, che snodamenti, ma al dir di Platone, è cosa empia il non credere agli Dei, ed ai loro figliuoli, ancorchè paiano dire cose impossibili. »[1]

Questo è il luogo che fa dire al Brucker: ha una fede eroica chi dopo tali parole crede sincero l'ossequio, onde fa mostra il Pomponazzi verso la religione cristiana. [2] Io però non trovo necessario che alla sincerità dell'ossequio si richiegga l'accettar tutte le soluzioni dei teologi, fossero anche state approvate dalla Chiesa, potendo il Pomponazzi credersi, per questa parte, in arbitrio di discostarsene. La fede poi non si spegne di un tratto, ma si restringe a poco a poco; ed il filosofo può per lungo tempo persuadere a se stesso di crederci ancora, benchè la pristina fede fosse ita. Se avesse rinunziato alla fede nei dommi, sarebbe stato inutile il quinto libro tutto quanto, dove s'ingegna di rendere la predestinazione ragionevole e plausibile. Nel qual tentativo vedrò altrove come sia riuscito; ma certo lo averlo fatto è segno di una fede che lotta ancora contro le strette della ragione. E benchè, come osserva il Bayle, la descrizione sì celebre di questo contrasto si riferisse all'accordo del fato con la libertà, pure tra il fato e la predestinazione il filosofo scorge uno stretto legame, e quasi affinità. Ora chi non si commuove a quel grido di dolore che parte dalla coscienza straziata dal dubbio? Da una parte la ragione lo porta a credere all'universale ed irresistibile azione di Dio, dall'altra la coscienza entra mallevadrice della propria libertà ed indipendenza. Il filosofo tormentato da quelle difficoltà, non potendo nè sciogliere, nè schivarle, si rassomiglia al Prometeo

[1] *De fato, libero arbitrio, et prædestinatione*, lib. V, cap. 6.
[2] *Hist. Critic*, loc. cit.

della favola, incatenato allo scoglio, e straziato dall'avoltoio: *Prometheus est philosophus, qui dum vult scire Dei arcana, perpetuis curis et cogitationibus roditur, non sitit, non famescit, non dormit, non expuit, ab omnibus irridetur, et tamquam stultus et sacrilegus habetur, ab inquisitoribus prosequitur, fit spectaculum vulgi. Haec igitur sunt lucra philosophorum, haec est eorum merces.*[1] Questa sublime dipintura è rimasta vera per ogni tempo. Agli arditi che si attentano di rapire il fuoco a Giove toccheranno sempre gli scherni del volgo, e le persecuzioni dei potenti. Chi si sgomenta di tali pericoli, e si sente timido amico del vero, si volga per altra via, chè il filosofare non è per lui.

Questa opera del Pomponazzi fu composta parimenti a Bologna, e finita il 25 novembre 1520, l'anno medesimo cioè, che aveva scritta l'altra sugli incantesimi; prova non dubbia della prontezza e della fecondità del suo ingegno, nonchè della costante operosità dei suoi studi. Il Cousin, d'accordo con quel che abbiamo detto di sopra, dice che tanto questa, come la precedente opera sugli incantesimi, non furono stampate durante la sua vita, e che si trovano soltanto nelle edizioni di Basilea, di cui l'ultima e la migliore è quella del 1567, dove il Pomponazzi è detto filosofo e teologo per ingegno e per dottrina prestantissimo.[2] La biblioteca della nostra Università a Bologna conserva un codice manoscritto dell'opera del fato, senza data, ma che può dirsi del tempo medesimo in cui fiorì l'autore, o poco poi.

Dopo scritti i libri del fato non si trova pubblicato altro del Pomponazzi, che un libretto su la nutrizione e l'accrescimento, composto anche questo per occasione,

[1] *De fato*, etc. lib. III, cap. VII, in fine.
[2] Cousin, op. cit., pag. 278.

e dedicato al cardinale Domenico Grimani, quando il costui padre, Antonio, fu creato Doge di Venezia. Essendogli stata questa notizia riportata dal nobile bolognese Antonio Saracino, ed avendo il Pomponazzi molti obblighi a quella casa, divisò dedicargli quella quistione, che aveva allora per caso tra le mani. Non potendosi sdebitare altrimenti, nè rallegrarsi e congratularsi di persona, e per la malconcia salute, e per la vecchiezza prematura di cui si lamenta, ed infine per le guerre che travagliavano la Cristianità, ei gli offre e gl' intitola questo opuscolo fatto *ad tantum electionis memoriam*, come egli medesimo scrive nella lettera del 10 agosto 1521 al cardinale Grimani. Se non fosse stata l' agitazione che sconvolgeva tutta Italia, ei sarebbe andato a Venezia; ma papa Leone non curando nè lo spandersi della Riforma, nè la fallita Dieta di Vormazia, nè l' assedio posto da Solimano a Belgrado, aveva rinnovato la scomunica al Duca di Ferrara, e perciò riaccesa in Italia la face della discordia. Quell' anno il Pontefice finì di vivere a mezzo il corso delle sue ambizioni, e quando più gli balenava la speranza di compierle e di appagarle. Pomponazzi, dopo la morte di Leone, lasciò di scrivere, non so se rifinito di forze, o se temente della intolleranza del clero sotto il nuovo pontefice. Papa Leone lo aveva lasciato dire, gli altri chi sa fino a qual segno avrebberlo tollerato, massime dopo visto il dilatarsi della dottrina luterana? Nell' ultimo lavoro su la nutrizione, Pomponazzi, nonchè rimettesse di ardimento, trapassa anzi il segno, al quale prima si era fermato su la natura dell' anima, trascorrendo fino a propugnarne apertamente la materialità. Non tralasciò mai d' insegnare, e nella biblioteca della nostra Università si conserva un manoscritto delle sue lezioni su la Ermeneia di Aristotile, che porta la data del 25 dicembre 1526, e che fu

ricopiato da Giambattista Pellegrini il 22 febbraio 1528. Se non che la prima data si riferisce non al termine delle lezioni del Pomponazzi, ma al tempo in cui il discepolo finì di scriverle.

Nello abbozzare la prima volta questa Vita, avevo dubitato intorno all'esattezza della data di sua morte, trovando una disparità tra quella del monumento di Mantova, e le altre registrate da diversi autori. Il monumento porta l'anno 1524, il Ghiselli nelle Cronache manoscritte della città di Bologna la pone sotto il 2 luglio 1526, [1] l'Alidosi la riferisce al 1525, senza additare nessun documento. I documenti rinvenuti, dei quali mi sono giovato a schiarire parecchie di simiglianti dubbiezze, non lasciano più luogo a congetture.

Il Pomponazzi cominciò ad ammalarsi il 19 maggio 1524, nè potè tutto quell'anno continuare le sue lezioni. Pare che si fosse rifatto del primo morbo, tanto che l'anno appresso potè ricominciare l'insegnamento; ma il 18 maggio del 1525, colto da febbre gagliarda, morì. Onorevole e pietoso ricordo se ne scrisse nel libro delle puntate dei Dottori; cosa insolita, e che fa fede di quanto fosse stimato quel valoroso ed intrepido pensatore.[2]

Morto che fu, il suo discepolo cardinale Ercole Gonzaga lo fece trasportare a Mantova, e gli fece fare un monumento di bronzo. Così il futuro preside del Concilio di Trento rendeva omaggio all'ingegno ed alle virtù

[1] Memorie antiche manoscritte di Antonio Francesco Ghiselli, vol. XIII, pag. 434.

[2] « Excellentissimus Philosophus D. M. Petrus Pomponacius mantuanus dum esset in cursu lectionum suæ philosophiæ quam profitebatur in hoc almo Gymnasio celeberrimo scholasticorum conventu febri valida correptus post aliquot dies quibus cum morbo conflictatus est die suprascripta vitam cum morte commutavit, et cujus obitu hoc Gymnasium ornamenti plurimum sui amisisse fateamur oportet. » *Regestum punctationum Doctorum*, a carte 18.

di quel filosofo, che il clero aveva perseguitato a morte. Del monumento non rimane altro che la iscrizione nella chiesa di sant' Andrea, essendochè sul principio di questo secolo, questo, come tanti altri monumenti della pietà e della riconoscenza degli avi nostri, fu vandalicamente distrutto.[1] Mi si dice che una via a Mantova si chiami del Pomponazzi; segno che la memoria del popolo è più fedele del bronzo.

Il pregio scientifico del Pomponazzi sarà da me discusso altrove, e distesamente; solo voglio qui accennare come col libro dell' immortalità egli avesse iniziato una filosofia affrancata dai vincoli della fede, e datole inoltre un avviamento più attuoso e più pratico. Col libro degl' incantesimi aperse la via alle investigazioni della natura, come nota eziandio Vittorio Cousin;[2] e

[1] Ecco l' iscrizione, come è stata gentilmente trascritta dal conte d' Arco.

Nei due pilastri posti ai lati.

A destra	*A sinistra*
HONORI	OBIIT
PETRI	MENSE MAII
POMPONATII	AN. SALUT.
MANT.	M. D. XXIIII

Nel mezzo

MANTUA CLARA MIHI GENITRIX FUIT
ET BREVE CORPUS
Q. DEDERAT NATURA MIHI ME TURBA
PERETUM
DIXIT NATURÆ SCRUTATUS SUM
INTIMA CUNCTA

E più sotto:

AB ÆDE D. FRANCISCI DE ASSISIS
CALAMITATE TEMPORUM
SQUALENTE
MONUMENTUM TRANSLATUM
RENOVATUMQUE
ANNO M. D. CCC. IV.

[2] « On y prouve que la sorcellerie est une fable, et qu'il n'y a dans les événements naturels que des causes naturelles: ce traité est un commencement de saine philosophie naturelle. » Op. cit, pag. 278.

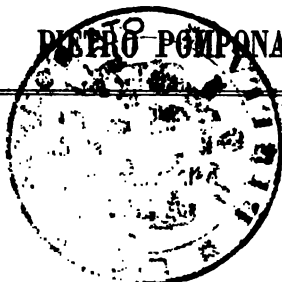
finalmente col libro del fato diede il primo saggio della critica religiosa, non appoggiandosi su la parola rivelata, come facevano allora i protestanti, ma paragonando il contenuto dei dommi col criterio della ragione. Il Mamiani perciò, nel suo bel *Rinnovamento*, lodollo di essere animosamente insorto contro l'autorità teologica. Alla filosofia vaporosa e sottile degli arabi contrappose il sentimento vivo della natura e della coscienza; e se non potè adergersi allora alla intuizione moderna del mondo, non fu difetto dell'ingegno individuale, ma dell'ambiente in cui viveva. Di Aristotile non seguì le orme servilmente, ma se ne valse con discernimento e con libertà; interpretandolo, fu piuttosto filosofo, che commentatore. Non manca di lucentezza nè di ordine; è acuto e stringato nel ragionare, ma disadorno e negletto nello stile, come chi bada più alle idee che alle parole.

Morto, e perciò sedate le ire, parve più grande; e assai si videro impacciati i Riformatori bolognesi a trovargli un degno successore. Si volsero al Nifo che aveva pretensioni smodate, e boria incomportabile. Le sue esorbitanze spiacquero, e le pratiche furono rotte. Da Mantova veniva raccomandato un Bartolomeo Fossato, di poco nome, e non fu accettato. Chi raccomandava era il Duca di Mantova, allora Federigo Gonzaga. Da Roma il cardinale Cibo proponeva Giulio Valeriano dei Buonuomini; [1] il Datario un Giambattista Gonfalonieri veronese, e questa lettera del 20 maggio 1526 mostra che assai tempo si era cercato, ed invano. Essa comincia così: « Avendo inteso che V. S. non trovarono

[1] Debbo alla cortesia del cav. Michelangelo Gualandi la notizia della lettera del Duca di Mantova, la quale fa pure parte dei documenti del Podestà, e la raccomandazione del cardinale Cibo. Le pratiche col Sessa, e la lettera del Datario sono nei documenti del prelodato cav. Potestà.

» una persona che sola sia sufficiente a tenere el luogo
» della bona memoria del Peretto, et per questo voler
» supplire con metterci due, quali si abbino a spartire
» la provisione che aveva lui, ec. » E così fu fatto. Ma dei successori non occorre parlare: uomini mediocri si smarrirono nella folla, e la storia non ne tien conto. Delle ricerche e della difficoltà di trovare ho voluto dire sì per far vedere la premura che allora si usava in simili casi; e sì per far risaltare la riputazione incontrastata del nostro filosofo.

Il Pomponazzi ebbe statura assai piccola, per la quale fu chiamato il Peretto; occhio vivo, taglia quadra, voce piena di dignità e robusta. Fu di costumi semplici ed incontaminati; non ambì onori a scapito della sua indipendenza, non usò a corte, secondo il mal vezzo dei tempi; e per avere avuto a discepoli uomini dei più ragguardevoli di quell'età non invanì. Ebbe ingegno sodo e pronto, e se per ardimento non è paragonabile con Giordano Bruno, non però si ritrasse, nè mutò sentenza. Dal rogo scampò, perchè il regno di Leone sen tenne alieno; e di forza incrollabile di animo die' prova nel soffrire la tortura lenta e sorda delle persecuzioni e dell' invidia. Nei contrasti, nonchè piegasse, ringagliardì: calunnie e calunniatori dispregiò da magnanimo. Iniziò la rinascenza della filosofia, stralciando la ragione dalla fede, ed emancipandola dall' antico vassallagio. A questo titolo egli è assai benemerito della storia del mondo, la quale è giusto che di lui serbi memoria perenne, come di chi altra immortalità non agognò, che quella vera e solenne della storia.

PIETRO POMPONAZZI.

CAPITOLO PRIMO.

La dottrina dell' Anima in Aristotile.

Il periodo filosofico che ho in animo di tratteggiare si travaglia pressochè tutto intorno alla ricerca dell'anima; muovendo dai principii aristotelici, e contenendosi il più delle volte nel modesto ufficio del commentare. Il perchè, volendo io risalire alle origini di quella controversia, ho divisato farmi dalla dottrina aristotelica, e dopo averla guardata in sè, considerarla negli sviluppamenti che partorirono i due commenti, greco ed arabo.

In Aristotile medesimo quella dottrina non si può diligentemente esaminare, se non riferendola alle altre rimanenti, onde si compone il sistema tuttoquanto. Che se in cotesti riferimenti la scienza sempre si amplia e si allarga, nel caso nostro il farlo è una necessità derivata dall' indole medesima della speculazione aristotelica, la quale ci si palesa consentanea con se stessa fin nelle ultime conseguenze di un primo sbaglio. Nelle menti volgari sì un errore e sì una verità possono essere inseriti, come una specie di episodio, nella struttura del sistema; ma gl' ingegni veramente speculativi si guardano di cascare in questo fallo, tanto almeno, quanto a loro basta la vista di guardarsene.

La dottrina dell'anima, e più particolarmente poi quella dell'anima intellettiva, presso Aristotile, implica quelle medesime difficoltà che s'incontrano sin dai primi passi del sistèma. Nel *Saggio storico su la filosofia greca* io toccai di queste difficoltà, e mi studiai di chiarirne al possibile il vero nodo e la vera sorgente. Lo Zeller non ha guari nella sua *Filosofia dei Greci* ne faceva una distesa rassegna, e di nodo in nodo mostrava come tutte si aggruppassero nella posizione di Aristotile verso Platone. Qui non mi è consentito altro che sfiorare tutte quelle difficoltà, e mostrare come riappaiano nella dottrina, della quale ora discorriamo. Si vedranno nella psicologia come nella metafisica gli stessi problemi, e poi le stesse soluzioni, o meglio il difetto di una vera soluzione.

Platone aveva detto: l'universale, o l'idea, è quanto v'ha di vero e di sostanziale nelle cose; la materia, per contrario, è una mera negazione, un non-ente. L'idea rimane sopra la moltitudine e la varietà dei fenomeni, una, identica, permanente. Le cose mutano, ella no; le cose muoiono, ella dura eterna. Tra le idee ed i sensibili corre dunque un dissidio infinito, a colmare il quale Platone non sa trovare efficace rimedio; onde il sistema platonico rimane con una scissura profonda ed irreparabile. Aristotile venuto dopo, e fermo di porvi riparo, delle affermazioni del suo maestro parte ritenne, parte rifiutò. Parve anche a lui che l'idea sola fosse la verità delle cose; ma perciò medesimo, a suo avviso, ella non può stare nè sopra nè fuori di esse, ed anzi implicata in una materia di cui ella è la forma. All'*idea sopra le cose* di Platone, Aristotile sostituì l'*idea nelle cose*, o la *forma*.

Il partito, a cui si appigliò lo Stagirita pare a prima giunta il solo spediente acconcio a ricongiungere

quei due mondi che Platone aveva lasciato staccati non solo, ma opposti. La materia e la forma, collegate insieme nell'unità dell'individuo, rappresentano l'armonia di quei due contrarii che Platone non aveva saputo riunire. Ed intanto in Aristotile quel congiungimento non è tanto saldo, che quei due contrarii mal collegati non si rivoltino soventi l'un contro l'altro, e non si mettano in aperta rottura. Ognuno di essi si tiene in grado di primeggiare su l'altro; e fonda le sue pretese sopra esplicite dichiarazioni di Aristotile a suo favore; le quali, bilanciandosi in modo che nessuno di loro penda, tengono l'animo sospeso ed irresoluto. Da una parte l'universale non può stare più da sè, e cotesta indipendenza è accordata soltanto all'individuo, dove pare che consista la vera sostanza; dall'altra l'universale solo è conoscibile, esso solo è la verità. Così la realtà e la verità si trovano spartite quando non dovrebbero essere. La realtà si appartiene all'individuo; la verità all'universale. Platone era stato conseguente nel riporre nell'idea e la sostanza e la verità delle cose; Aristotile, invece, ondeggia, e quasi vorrebbe gratificarsi l'uno e l'altro, accordando all'individuo la realtà ed all'universale la verità, con un sistema di compensi che qui non approdano. Questa contraddizione è notata molto profondamente dal Zeller, che la sostiene contro le osservazioni del Biese, ed è manifesta a chiunque sappia di Aristotile la dottrina della cognizione, e quella delle categorie.[1]

Questa prima contraddizione ne partorisce parecchie altre. E primieramente, se la scienza non è atta a

[1] « Er sagt ohne jene Beschränkung: dass Wissen gebe nur auf's Allgemeine, und ebenso unbedingt: nur das Einzelwesen sei ein Substantielles. » *Die Philos. der Griechen*, von Zeller, Zweite Theil, Zweite Auflage, pag. 232.

cogliere se non la forma delle cose, e questa non ne costituisce l' intera sostanza, ne conseguita ch' ella sarà imperfetta e che non corrisponde alla realtà delle cose conosciute, le quali si trovano specchiate in lei soltanto a metà. Che se la materia è un elemento indispensabile a fornire la sussistenza dell'individuo, non può venire esclusa dalla cognizione, come se fosse un accidente, o anzi un ostacolo. Ciò era ben detto secondo i principii platonici, ma non secondo quelli di Aristotile. Intanto la materia è dichiarata inconoscibile,[1] essendo priva di ogni determinatezza.

Inoltre l' inconoscibilità della materia nuoce alla conoscibilità delle forme, perchè queste, salvo la prima e purissima forma, sono tutte implicate nella materia non solo, ma s' ingradano in modo, che la inferiore si deve considerare come potenza, e perciò come materia, per rispetto all' altra che le sta sopra.[2]

Aristotile difatti ha posto tal relazione tra la materia e la forma, qual' è quella che corre tra la potenza e l' atto; onde la materia per lui è la potenza della forma, come la forma è l' atto della materia. Ora secondo questa determinazione tutte le forme, tranne una sola, la massima, possono dirsi materia, e così l' inconoscibilità della materia si riverserà eziandio sopra le forme. La massima forma poi, Dio, in mentre che dovrebbe essere la più pura, e perciò la più lontana dalla individualità, è ella stessa un individuo. Ora l' individualità divina contraddice con la teorica fondamentale, secondo cui ogni individuo dev' essere il sinolo di una materia e di una forma, non potendosi

[1] ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν. *Metaph.*, VII, 10.

[2] « Ein und desselbe Ding kann sich desshalb in der einen Beziehung als Stoff, in der Andern als Form, in jener als Mögliches, in dieser als Wirkliches verhalten. » Zeller, op. cit., loc. cit., pag. 245.

dare un individuo dove non abbia luogo punto di materia. In fine non si può scorgere dove propriamente Aristotile ponga il sustrato della individualità: non nella forma che, stando alla teorica della cognizione, dovrebbe essere l' universale; non nella materia, la quale è indeterminatissima, e che tanto acquista di determinatezza, quanto la forma ve ne impronta.

Tale per sommi capi è il capitale difetto dell' aristotelismo; difetto che dalla relazione mal definita di universale e di individuale, di materia e di forma, si diffonde in tutte le altre teoriche, e le guasta in simil guisa, producendo un' incertezza ed un viluppo irresolubile. Non è dunque da maravigliare se quel sistema diede occasione a tante controversie di interpreti, perchè esso si acconciava ai più opposti avviamenti. Tutta la filosofia nel medio evo e nella rinascenza si diede a risolvere quei problemi in opposte sentenze, credendo sempre di ormare i passi di Aristotile; nè, per vero dire, mancavano fondamenti a questo conflitto di opinioni. Se non che ogni diversa età ha mutato aspetto alla ricerca, pur conservandone integro il fondo. Così la scolastica nei primi secoli considerò la relazione tra universale ed individuo come la più rilevante; di poi, tra Tomisti e Scotisti, prevalse la questione dell' individualità, e chi la ripose nella materia, chi nella forma. Da ultimo nella rinascenza si cercò nell' anima e nelle sue facoltà quella partizione e quella incertezza, e si domandò quale fosse il legame che stringe l' intelletto con le rimanenti facoltà.

Le tre questioni degli universali, della individualità e dell' intelletto sono diversi aspetti di una stessa ricerca; e tutt' e tre mettono capo in Aristotile, e si connettono insieme, e si spiegano l' una con l' altra nel loro storico sviluppamento, secondochè parmi di ve-

dere, e secondochè m' ingegnerò di provare nel processo di questo libro.

Lasciando stare per ora le teoriche che sono aliene dal mio tema, e restringendomi a quella che più da presso vi si riferisce, dico che Aristotile ha risguardato il corpo e l' anima sotto l' annodamento medesimo di materia e di forma. Basta leggere il primo capitolo del secondo dei libri dell' anima per chiarirsene pienamente. Il corpo fa le veci di materia o di soggetto, l' anima per contrario non può essere sostanza se non come forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza.[1] E per corpi che abbiano la vita in potenza Aristotile intende quelli che si dicono organici. Quindi proviene la sua celebre definizione dell' anima, la quale fu ripetuta in tutto il medio evo, ed in tutto il periodo del rinascimento, nè ancora se n' è potuto escogitare una migliore. L' anima, ci dice, è l' entelechia prima di un corpo naturale che ha la vita in potenza; e bisogna intendere per tale un corpo organico.[2] Ora, benchè l' entelechia avesse, nel linguaggio aristotelico, una determinatezza maggiore della forma, nondimeno l' anima è pur sempre la forma del corpo, e ad esso annodata con legami non disleghevoli.[3]

Perciò ad Aristotile pare oziosa la ricerca se il corpo e l' anima siano una sola e medesima cosa, nel modo stesso che riesce vano il voler sapere la differenza che passa tra il suggello e la cera su cui s' impronta. Imperocchè se l' entelechia si dice propriamente in quanto

[1] Vedi, *De Anima*, lib. II, cap. 1, § 4.

[2] διό ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σωματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τόιοῦτο δέ, ὅ ἄν ἦ ὀργανικόν. *De Anima*, lib. II, cap. 1, § 5, 6. Nell' ediz. del Trendelemburg.

[3] ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος. *De Anima*, lib. II, cap. 1, § 12.

è forza motrice e finale, essa è però, come osserva lo Zeller, sempre tutt' uno con la forma.[1]

Il concetto che ha dunque Aristotile dell' anima, è quello di forma, o di entelechia inseparabile dal corpo. E si badi, che egli non vuol restringere in nessun modo questa sua definizione fondamentale, la quale è comune a tutte le anime, come la definizione della figura in geometria è applicabile a tutte le figure in particolare. Ben si distinguono parecchie specie di anime, i cui gradi Aristotile determina così: nutrizione, sensibilità, locomozione, intelligenza, ordinate in modo che il grado superiore presupponga l'inferiore e non possa stare senza di esso; però tutte coteste specie di anime debbono convenire nella definizione comune. Lo stesso Barth. de Saint'Hilaire riconosce questa necessità.[2]

Stando a queste deduzioni, la dottrina di Aristotile procede fin qui sicura e senza esitazioni. Dove ci è moto prodotto per intrinseca energia, ci è vita; dove ci è vita, ci è corpo ed anima, cosa mossa e causa motrice. Il corpo è la potenza e la materia; l' anima è l' entelechia e la forma. E come nella metafisica l' individuo risulta dalla materia e dalla forma, così nel caso speciale degl' individui animati, o degli animali, il loro compiuto concetto consta di corpo organico e di anima.

Ma tutta questa armonia viene rotta da una dubitazione che Aristotile propone senza risolvere.

[1] « Das gleiche Wesen wird aber auch sein Endzweck sein, wie je überhaupt die Form von der bewegenden und der Endursache nicht verschieden ist. Sofern nun die Form als bewegende Kraft wirkt, nennt sie Aristoteles Entelechie, und somit definirt er die Seele als die Entelechie und näher als die erste Entelechie eines natürlichen Körpers, welcher die Fähigkeit hat, zu leben. » — Zeller, Zw. Theil, pag. 571.

[2] « La definition qu'il a donnée lui-même au ch. 1er de ce livre doit donc pouvoir s'appliquer spécialement à chaque espèce d'âme qu'il a distinguée. » *Psychologie d'Aristote*, Paris, 1846, pag. 184.

Arrivato all' intelligenza, egli tentenna, e si perita di applicare a lei le determinazioni precedenti dell' anima, benchè avesse prima detto che quella comune definizione fosse applicabile a tutti i gradi differenti di vita. L' intelligenza pare a lui un altro genere di anima, e perciò separabile nello stesso modo che l' eterno si separa dal perituro.[1] Questa scappata di Aristotile può riuscire inaspettata a quelli soltanto i quali non hanno seguito il pensiero aristotelico in tutto il suo svolgimento. Chi però ha posto mente alla irresolutezza di Aristotile nell' accordo proposto tra l' universale e l' individuo, ed ha visto continuare questa perplessità nella concezione della materia e della forma, nel legame tra Dio ed il mondo, e nella teorica della cognizione, si accorge anzi che Aristotile non poteva fare altrimenti. Nell' anima stessa ci è qualche cosa che tiene più della materia, e qualcosaltro che fa le veci di forma; il senso e le facoltà inferiori che sembrano un patire, e l' intelletto che sembra attivo verso di loro. Anzi nell' intelletto medesimo Aristotile discopre questa duplicità, la quale come era rimasa irreconciliata e contrastante nelle prime categorie dell' essere, così rimane qui negli ultimi sviluppamenti dello spirito.

Ciò che v' ha di peculiare nell' anima umana è l' intelletto; perciò noi ci fermeremo un poco più nel mostrare in che modo Aristotile ne avesse esposto la natura. L' intelletto primieramente apparisce legato con le altre facoltà non solo per la intuizione generale del sistema aristotelico, che fa ricomprendere ogni forma inferiore nella superiore, ma per l' esercizio medesimo della sua attività, che non potrebbe recarsi in atto senza

[1] περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδὲν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ. — Lib. II, cap. 2, § 9.

il sussidio delle facoltà precedenti. Le cose estese sono ricevute nell'anima mediante le sensazioni, le quali sono perciò forme delle cose sensibili. Dopo questa prima maniera di forme, che richiede la presenza della materia, ve n'ha un'altra la quale si assomiglia alla sensazione, se non che non ha bisogno della materia presente. Da ultimo l'intelletto, ch'è forma delle forme, esercita verso le sensazioni ed i fantasmi la medesima azione che i fantasmi hanno esercitato su le sensazioni, e le sensazioni su le cose sensibili. Cotalchè come la sensazione non può aversi senza la materia, nè la immagine fantastica senza la sensazione, così l'atto della intelligenza non è possibile senza il fantasma. L'intelletto in questa prima posizione apparisce dunque legato indissolubilmente con tutto il sistema delle facoltà dell'anima.[1]

Nè per la sola operazione l'intelligenza apparisce legata con l'organismo corporeo, ma per la sua intrinseca natura. Difatti ella, come intelligenza, non è altro che ciò per cui l'anima ragiona, e non è nessuna cosa in atto prima di pensare: ella è soltanto in potenza.[2] Che se riannodiamo questa teorica dell'intelletto con l'altra dell'anima, si scorgerà, che come l'anima era legata col corpo organico, così l'intelletto è legato con l'anima; perciò qui Aristotile la chiama intelligenza dell'anima (τῆς ψυχῆς νοῦς). Ed in ultimo risultamento avremo il corpo organico come subbietto o materia dell'anima, e questa come subbietto dell'intelligenza.

[1] Vedi tutto il cap. 8 del lib. III dell'Anima, dove è degno di speciale nota questo luogo: *καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν ἂν μάθοι οὐδέ ξυνίοι· ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν.*

[2] *ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δέ νοῦν ᾧ διανοεῖται καί ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) οὐθέν ἐστιν ενεργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.* Lib. III, cap. 14, § 3. *De Anima.*

Altre asserzioni dello stesso Aristotile accennano però alla sentenza opposta. Già abbiamo visto come per lui l'intelligenza sia un altro genere di anima, e separabile, in mentre che le anime dei gradi inferiori sono legate con gli organi. A questa testimonianza, che sta contro alle cose precedenti, se ne aggiunge un'altra ugualmente esplicita, dove si sostiene che il Noo venga dal di fuori, e che solo sia divino.[1] Si possono distruggere la riflessione, l'amore, l'odio, il ricordarsi, perchè siffatte modificazioni appartengono al soggetto in cui alberga l'intelligenza e che la possiede; ma l'intelligenza medesima è qualcosa di più divino, è qualcosa d'impassibile.[2]

Che se dopo tutte queste dichiarazioni, che risguardano il principio intellettivo nell'uomo, ricorriamo col pensiero all'intelligenza suprema, come vien descritta nella metafisica, e segnatamente nel libro dodicesimo, la difficoltà da noi proposta si farà più evidente. Prima si dimostra come non ci siano altre sostanze che quelle che risultano da una materia e da una forma; poi di forma in forma si arriva ad una suprema, la quale non è punto implicata nella materia, e che perciò si svelle dal sistema mondano, e non vi rimane legata se non per un filo debolissimo, com'è la relazione di mosso e di movente. Quella forma suprema, che doveva accogliere in sè tutte le forme inferiori, non è potente nemmanco di pensarle. L'intelligenza divina rimane staccata dal mondo, se non fosse per il bisogno di ricorrere ad un motore ultimo, ed immobile. Tale rimane nel sistema delle facoltà umane l'intelligenza: è lo stesso difetto che si riproduce in ciascuna parte.

[1] Λείπεται δὲ τόν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι και θεῖον εἶναι μόνον. *De gener. anim.*, lib. II, cap. 3.

[2] Vedi *De Anima*, lib. I, cap. 4, § 14.

Il Rénan si è accorto della discrepanza della dottrina su l'intelletto nel congegno del sistema aristotelico, e la dichiara un frammento di scuole più antiche, di Anassagora specialmente, che viene citato dallo stesso Aristotile nel terzo libro dell'Anima, e nell'ottavo della Fisica.[1] Ma cotesta spiegazione, oltre all'essere poco degna di Aristotile, il quale non ne avrebbe saputo misurare tutta l'importanza, contrasta col disegno generale del sistema. Saldata che avrete questa screpolatura, come farete poi per tante altre che rimarranno scommesse ed irremediabili? Poniamo ancora che il legame tra Dio ed il mondo si rimeni a questa medesima dottrina, e che tutto il duodecimo libro della Metafisica sia un episodio, benchè un po' troppo lunghetto; si risalderà meglio la rottura tra la materia e la forma? Si spiegherà meglio la teorica della cognizione, sviluppata negli analitici? E se cotesta magagna s'insinua in tutte le particolari trattazioni, come si fa a dichiararla un frammento slegato, ed a cacciarla via dal sistema? Altro, a parer nostro, è il dire che il più spedito e più logico avviamento di Aristotile sarebbe stato di continuare nella risoluta opposizione verso il suo maestro, ed altro il negare ch'egli in questa polemica non sia proceduto incerto, parte rifiutando e parte ritenendo: incauto cercatore, anche lui, di conciliazioni impossibili.

Della prima e più spiccata contraddizione nel costruire l'individuo di materia e di forma ho discorso di sopra; toccherò ora della dottrina della cognizione.

La scienza secondo il processo aristotelico piglia le mosse dalla sensazione, e procede, sempre più sviluppandosi, per molti gradi, i quali sono variamente descritti, ma che si possono però ridurre, conforme al-

[1] « Il est évident que toute cette théorie du νοῦς est empruntée à Anaxagore. » — *Averrhoès*, etc., pag. 96.

l'esposizione del Barth. de Sant' Hilaire, ai seguenti; sensazione cioè, pensiero nella forma volgare, ed in quanto sottostà alle impressioni sensibili; scienza (ἐπιστήμη), e intelletto (νοῦς), il quale è in relazione con gl'intelligibili.

Riguardo alla sensazione non s' incontra difficoltà: essa è la forma delle cose sensibili, che viene accolta dall' anima sensitiva. Nel sollevarsi poi dalla sensazione alla scienza Aristotile ammette molte sfumature, che talvolta si confondono, ma che giova descrivere, per far vedere quanto sottile osservatore egli fosse, e come per lui tutto il processo del pensiero non fosse altro che un continuo disvilupparsi dalle forme più materiali per rivestirne altre più generali e più pure.

Il grado immediato alla sensazione è per lui la δόξα che lo stesso Saint-Hilaire traduce per percezione, e potrebbe pure dirsi opinione. Sopra cotesta percezione, o opinione che dir si voglia, pone la fantasia (φαντασία), la quale può dirsi un grado di sviluppamento maggiore, staccandosi già dall' oggetto sentito, più che non facessero i due gradi precedenti, i quali ne richiedevano sempre l' immediata presenza.

La fantasia medesima si riferisce al fantasma (φάντασμα) ed all' immagine (εἰκων); imperocchè essendo la fantasia una specie di tramezzo fra la sensazione e la scienza, col fantasma si accosta più all' intelletto, con l' immagine invece si accosta più all' obbietto.

La scienza e l' opinione possono accoppiarsi in certo qual modo, ed il loro miscuglio dà la riflessione (φρόνησις). La scienza, l' opinione e la riflessione (ἐπιστήμη, δόξα, φρόνησις), sono da Aristotile comprese sotto un termine comune ὑπόληψις, il quale è deputato a significare l' attività spontanea dell' anima, dovecchè la διάνοια discorre da un oggetto in un altro.[1]

[1] Per la determinazione di tutti cotesti gradi del pensiero, vedi Barth. de

Tali sono i primi sviluppamenti della scienza; ma poichè ella consiste nel dimostrare, e nel far vedere le cose nelle loro cagioni, perciò è necessario che si fermi in principî assoluti ed indimostrabili. Il νοῦς è l'intelletto di questi primi principî, i quali sono i termini della dimostrazione. Se la sensazione (αἴσθησις) dunque è il primo inizio della scienza, l'intelletto (νοῦς) n'è l'ultimo risultato.[1]

Chi ha tenuto d'occhio tutto il processo della cognizione, com'è descritto da Aristotile, si sarà accorto che conforme a questa dottrina il νοῦς non può fermarsi se non nei principî più remoti dalla materia, e più universali. Essendo l'apice di ogni astrazione, esso dev'essere al polo opposto della sensazione, che si trova congiunta con la materia immediatamente. Ed intanto il punto di fermata sono i termini, ossia è la sostanza. Ora la sostanza, nonchè sia l'universalissimo essere, è invece individuale; dunque il processo della scienza, dopo aver percorso tutte le forme di separazione dalla materia, ricasca nella sostanza, la quale è dalla materia inseparabile. L'essere e la sostanza sono spesso confusi da Aristotile, ch'è quanto dire la più astratta delle forme, l'essere, vi si scambia con la forma attuosa legata con la materia.[2] La sostanza è per lui una volta il necessa-

Saint-Hilaire, *Logique d'Aristote*, tom. II, Deuxième Partie, section XI^e^, ch. 9^e^.

[1] Ecco come il Trendelemburg prova questo ufficio proprio del νοῦς aristotelico. « Νοῦς in primis et ultimis scientiæ principiis versatur. Ita *Analyt.*, post. I, 27, λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης. *Eth. Nicom.* VI, 6, λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. Quænam sit ἀρχή (neque enim omnis ad νοῦν redibit) accuratius definitur *Eth. Nic.*, VI, 9, ὁ μὲν γαρ νοῦς τῶν ὅρων ὧν οὐκ ἔστι λόγος. i. e. quorum nulla est demonstratio conclusione effecta. » Aristot., *De Anim. Commentarius*, pag. 494.

[2] « L'idée de l'être et l'idée de substance se confondent souvent ainsi pour Aristote. » Barth. Saint-Hilaire, loc. cit., ch. 10^e^.

rio e l' universale, un' altra volta il puro accidente; una volta forma, un' altra volta sinolo di materia e di forma.[1]

Il Noo aristotelico adunque una volta si ferma ai principî (ἀρχων), un' altra volta ai termini (ὁρων), i quali non sono altro che la sostanza. Nè in quest' una soltanto si restringono le incertezze di quella dottrina. Il Noo allora veramente si conchiude e si assolve, quando si posa in se stesso. L' andare di pensiero in pensiero implica un processo all' infinito, dal quale Aristotile si mostra sempre alieno. Sforzato adunque dalla stessa dialettica egli immedesima in questo atto supremo l' intelletto e l' intelligibile, ed in cotesta medesimezza dell' intelletto con se stesso è riposta la sua vera assolutezza.[2] Se ci fosse qualcosa di esterno, alla quale lo spirito dovesse stare sospeso, egli sarebbe da meno di lei. E fin qui tutto si accorda a maraviglia con la natura dello spirito, che non può prendere in prestito d' altronde la sua compiutezza, nè posare altrove che in se stesso; ma in che modo si potrà conciliare cotesta affermazione con l' altra che fa travagliare il Noo intorno ai primi principî? Ed ecco una nuova irresolutezza, una nuova contraddizione: lo spirito che una volta si

[1] Ecco come il medesimo Sant-Hilaire riassume da parecchi luoghi della *Metafisica* la teorica di Aristotile, dove la sostanza apparisce una volta necessaria, un' altra volta come reale, cioè come individuale. Non trattando qui di proposito questa teorica mi astengo dal citare io stesso i luoghi del testo. « La science, douée de ces deux caractères, du général et du nécessaire, s'applique donc surtout à ce qui est en soi, à la substance, bien plutôt qu'aux autres catégories, qui ne sont que d'accident. La substance, l'être réel (οὐσία) est au faîte de la science: et c'est elle spécialement que le philosophe doit étudier. De plus, c'est à une seule et même science de rechercher et les principes généraux de l'être, de la substance, et les principes généraux de la démonstration, et du syllogisme qui la constitue. » Loc. cit., ch. 9°.

[2] « Si absolutum id est, quod ad nihil nisi ad seipsum refertur, sequitur sane mentem, siquidem absoluta est, seipsam cogitare. » Trendelemburg, op. cit., pag. 497.

ferma nei principî universali e nella sostanza; un' altra volta che si conchiude in se medesimo. Certamente quest' ultima conclusione è più accettevole, e più consentanea alla nozione dell'intelletto espressa precedentemente; ma ciò non toglie il fare incerto ed anche contraddittorio del sistema. Se l' intelletto non è, se non quando pensa in atto; esso non può compirsi, se non nell' atto suo proprio. Se gl' intelligibili non si differenziano dall' atto medesimo che li pensa, come si può dire, che l' intelletto si fermi nei primi principî, i quali in tal modo dovrebbero avere un' esistenza indipendente?

Forse ad ovviare a questi ed a tutti gli altri inconvenienti finora discorsi, Aristotile ricorse allo spartimento del Noo in due, per potere più facilmente attribuirgli le più contradittorie determinazioni.

Il quinto capitolo del terzo dei libri su l' anima espone la partizione dell' intelletto in attivo e passivo. Come nella natura ci è la materia, ch' è tutto in potenza, e poi la causa che la rechi in atto; così bisogna che coteste differenze si trovino pure nell' anima. In lei adunque vi è un intelletto, che può tutto divenire, ed un altro che può tutto fare.[1] E come l'agente prevale sul paziente, così l' intelletto, che tutto fa, è fornito delle migliori prerogative; è separato, ch' è quanto dire non dipendente da nessun organo, è impassibile, e non ha mistura di sorta; perciò è immortale ed eterno. Per contrario l' intelletto, che tutto diviene, è capace di patire, e perciò è perituro, e senza l' aiuto dell' intelletto attivo non può nulla pensare.

Il Noo attivo così descritto apparisce essere quanto nell' uomo v' ha di divino; anzi, come osserva il Zeller, esso non si differenzia punto dallo stesso Dio. E di ciò

[1] καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῳ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν. *De Anim.*, lib. III, 5.

potrà capacitarsi chiunque si faccia a riscontrare la dottrina del Noo attivo con l'altr del Dio aristotelico, come si trova nel dodicesimo libro della Metafisica. Se non chè il Noo attivo, da alcuni tolto per lo stesso Dio, non si può considerare se non come qualcosa dell'anima. Aristotile medesimo, se da una parte lo chiama il divino nell' uomo;[1] dall' altra ci ricorda ch' esso è un altro genere di anima.[2] Intanto è impossibile concepire due essenze divine, una nell' anima umana, l' altra separata; e questa contraddizione, prodotta dalla solita dubbietà di Aristotile, rimane anch' essa irresolubile.[3]

Gl' interpreti di Aristotile, e non gliene mancarono neppure quando fioriva ancora la greca filosofia, cominciarono perciò a dissentire sul Noo attivo, secondochè ci attesta Temistio. Chi voleva farne la facoltà che coglie i supremi principî con una semplice comprensione, e senza bisogno di discorrere, come pare avesse inteso Temistio medesimo (nè era certamente senza fondamento cotesta interpretazione): chi per contrario dal dover essere sempre in atto argomentò che non potesse essere altri, salvochè Dio; ed anche a cotesto commento dava nerbo la descrizione sovresposta di Aristotile. Se non che, obbiettava lo stesso Temistio, Aristotile parla dell' intelletto attivo e del passivo come di differenze (τὰς διαφορας) dell' anima; ed il porlo in Dio ri-

[1] εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον. *Et. Nic.*, X, 7.

[2] ψυχῆς γένος ἕτερον. *De Anim.*, lib. II, cap. 3, § 9.

[3] « Die thätige Vernunft ist mit Einem Wort nicht allein das Göttliche im Menschen, sondern sie ist der Sache nach von dem göttlichen Geiste selbst nicht verschieden. . . . . . . Andererseits liess sich aber freilich der ausserweltliche göttliche Geist nicht wohl als die den Einzelnen inwohnende und mittelst der Zeugunge in sie übergehende Vernunft, als ein Theil der menschlichen Seele bezeichnen. Aber eine Lösung dieses Widerspruchs suchen wir bei Aristoteles vergeblich. » Zeller, *Phil. der Griechen*, Zw. Theil, pag. 440-441.

pugnerebbe a questo esplicito testo. Il Trendelemburg nota tutte le precedenti dubbietà, nè sa risolversi egli medesimo a miglior partito, che a questo, di confessare cioè una certa cognazione tra il Noo attivo e Dio, senza però spiegare come avvenga nella nostra mente questa partecipazione del divino.[1] Ben si accorge che Aristotile nella teorica del Noo attivo rompe la preclara serie delle umane facoltà, e del loro progressivo sviluppo, introducendovi qualcosa di nuovo e di estrinseco, ma non riporta questa rottura ad una più estesa, che noi vedemmo fin da principio avvenuta dentro la costituzione originaria dell' individuo. Al dotto critico di Berlino non isfuggirono però i testi ripugnanti, e la ragionevolezza delle interpretazioni contraddittorie, benchè egli non si fosse sforzato, come di poi ha fatto il Zeller, di risalire alla prima scaturigine di quelle contraddizioni divenute necessarie. Chi disse: l' intelletto attivo è Dio, e chi lo negò, non ebbe certo difetto di testi per convalidare la sua chiosa. Il Brentano non ha guari pubblicava un libro per provare che il Noo è una facoltà dell' anima, ma senza far caso delle espressioni che si possono trarre in opposto senso. Così, a mò d' esempio, nel libro della generazione degli animali è detto che l' intelletto venga da fuori, ed egli interpreta doversi intendere non del solo intelletto, ma di tutta l' anima intellettiva.[2] Che non abbia veduto manifesta

[1] Dopo riferite le parole di Aristotile, che queste differenze di attivo e di passivo si trovino pure nell' anima, soggiunge. « Quæ verba aperte de humano agere animo. » D' altra parte. « Divina mens nihil esse potest, nisi agens intellectus, a quo veritas rerum manat. . . . . . Sed quomodo fiat, ut humana mens divinæ particeps sit, dictum est nusquam. » *Comment. Arist. de Anima*, pag. 492, 493.

[2] « Vor der Hand sei nur bemerkt, dass unter dem νοῦς der θύραθεν in den Fötus eingeht, nicht, wie Manche meinen, der νοῦς ποιητικός allein, sondern die ganze ψυχὴ νοητικὴ zu verstehen ist. » *Die Psychologie*

l' oscillazione di Aristotile dopo le profonde osservazioni del Zeller, che pure ha letto, a me sembra cosa stranissima; ma ognuno, a vedere, si vale degli occhi suoi e non degli altrui. Eppure a lui è saltato negli occhi il doppio valore del Noo aristotelico; se non che, invece di spiegare la causa di questa duplicità, ei riconosce una sola significazione come propria della dottrina aristotelica, l'altra come una certa metafora, di cui Aristotile si fosse valso; lui che dalle metafore era alienissimo. Come, dice il Brentano, noi diciamo sano tanto chi ha la sanità, quanto le cose che conferiscono a procurarla, così Aristotile ha potuto chiamare Noo tanto il subbietto, che ha in sè il pensiero, come il desiderio spirituale, che n' è un corollario, e Dio che n' è il principio creatore.[1] Così nella lingua tedesca, ei soggiunge, *Geruch* vuol dire ugualmente ed il senso che coglie gli odori, e l'odore come qualità dei corpi. E tutto questo va bene; ma Aristotile piglia il Noo tutte e due le volte in significato proprio e serio; tanto nel terzo libro dell'Anima, dove ne parla come di differenza dell'anima umana, come nel dodicesimo libro della Metafisica, dove lo descrive come primo motore immobile nella relazione che ha con tutto l'universo. E le descrizioni rinvergano così bene, che paia sempre lo stesso Noo che si descrive: tanto il primo motore della metafisica rassomiglia al Noo attivo dei libri dell'anima! Da qui l'oscillazione del sistema aristotelico, che nessuna interpretazione, o distinzione al mondo varrà a far cessare.

des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποίητικος von Dr Franz Brentano, Mainz, 1867.

[1] « So konnte auch Aristoteles nicht bloss das, was die Gedanken in sich hat, sondern auch das, was Folge des Denkes ist, wie das geistige Begehren, aber auch das, was als Princip die Gedanken hervorbringt, als νοῦς bezeichnen. — Brentano, op. cit., pag. 171-172.

Una nuova difficoltà ci si affaccia nel conciliare le due differenze che Aristotile introduce nel Noo, perchè il passivo è detto corruttibile, e legato con la memoria, col desiderio, con tutte le altre facoltà inferiori; e l'attivo, per contrario, immisto, separabile, e perciò immortale: ed intanto il primo ed il secondo appartengono del pari all' intelligenza, che n' è il genere comune. Aristotile nel distinguere il Noo in passivo ed in attivo ha voluto occorrere a due condizioni, imposte entrambe dal suo sistema. Prima ha voluto legare, il meglio che si poteva, l' intelletto con le facoltà rimanenti; perciò ha dovuto introdurre in esso i fantasmi per intendere, i desiderî per volere; e gli uni e gli altri si fondano su la sensibilità, e perciò su la materia, su la possibilità del corpo. Dipoi ha voluto far dell' intelletto la facoltà che pone la scienza, che coglie l' universale puro, sceverato dà ogni qualsiasi possibilità, e che perciò non avesse nessuna mistura di potenza, o di materia, e fosse puro atto. Da qui la distinzione di due intelletti; uno che attinge ancora alle sorgenti della materia, l' altro che non vi comunica punto. Perciò vedemmo che l' intelletto puro non può patire, e consiste tutto nell' atto; mentre che l' intelletto passivo patisce, ed in certo senso si dee dire che abbia della materia, perchè ogni potenza è materia, considerata per rispetto all' atto. Hegel ha cercato di conciliare questa contraddizione, che si possa cioè dare un intelletto che partecipi alla materia, dicendo che la possibilità nell' intelletto non abbia nessuna materia, perchè, nel pensare, la possibilità è ella medesima un essere per sè.[1] Però conciliazione siffatta tien

[1] « Die Möglichkeit selbst ist aber hier nicht Materie; der Verstand hat nämlich keine Materie, sondern die Möglickeit gehört zu seiner Substanz selbst. Denn das Denken ist vielmehr dieses, nicht an sich zu sein; und wegen seiner Reinheit ist seine Wirklickeit nicht das Füreinandersein, seine

più del sistema proprio dell' Hegel, che di quello di Aristotile.

Quindi proviene ancora l' incertezza di determinare in che consista veramente l' intelletto passivo. Il Trendelemburg ha opinato ch' esso sia costituito da tutte le facoltà raccolte quasi in un nodo, e considerate come condizioni del pensare. Il quale può aver pigliato il nome di passivo sia perchè vien recato a perfezione dall' intelletto attivo, sia perchè viene occupato dalle cose esterne.[1]

Tale interpretazione però va incontro a questo inconveniente, di rendere inutile la distinzione che Aristotile aveva fatto tra sentire, immaginare e pensare. Se il pensare non è altro che il sentire e l' immaginare annodati insieme, perchè distinguerli da quello? Non bisogna dimenticare mai che dell' intelletto in generale Aristotile fece un altro genere di anima. Pare adunque che nello sviluppo della intelligenza medesima bisogna trovare quei gradi che appartengono al Noo passivo, e gli altri che sono propri del Noo attivo. Già di questo ultimo noi vedemmo che Aristotile avesse posto la funzione peculiare talvolta nei primi principî, tal' altra nel ripiegarsi sopra di sè. I gradi precedenti della scienza, che del resto appartengono certo alla intelligenza, bisogna che si attribuiscano all'intelletto passivo. Tale è la necessaria conclusione a cui si perviene a guardare nel tutt' assieme la dottrina aristotelica, e così vedo che ha interpretato pure il Zeller, che nelle cose di Aristotile

Möglichkeit aber selbst ein Fürsichsein. » Hegel, *Geschichte der Philos.*, tom. II, pag. 340-341.

[1] « Quæ a sensu inde ad imaginationem mentem antecesserunt, ad res percipiendas menti necessaria, sed ad intelligendas non sufficiunt. Omnes illas, quæ præcedunt, facultates in unum quasi nodum collectas, quatenus ad res cogitandas postulantur, νοῦν παθητικόν dictas esse indicamus. » Trendelemburg, *De Anima, Comment.*, pag. 493.

vede molto addentro, ed ha grande autorità. L'intelletto passivo per lui consiste in quei gradi intermedî che stanno tra il sollevarsi delle forze rappresentative ed il pensiero compiuto che quieta in sè stesso; in quel processo riflessivo e discorsivo che Aristotile stesso contrassegna con la parola διανοεῖσθαι.[1]

Guardando ora tutta insieme la dottrina del Noo aristotelico, essa ci presenta questa contraddizione, di essere cioè considerato come l'ultimo sviluppo dell'attività pensante nell'uomo, e di essere presupposto fuori dell'uomo, perfetto, compiuto in sè, separato. È per questa ragione che il Noo passivo ci vien mostrato come processo, come discorso, ed il Noo attivo come intuizione; e che il primo è tenuto in minor conto del secondo. Affinchè la posizione aristotelica fosse riuscita precisa e diritta, ei si sarebbe dovuto disfare di quell'universale separato, ed ambiguo, e tener fermo nel riguardare lo spirito come processo rigoroso ed ordinato. Ma per fare ciò, non bisognava modificare soltanto la dottrina dell'intelletto, sì veramente mutare l'andamento generale del sistema; cosa che forse non era da pretendere in quei tempi. Il concetto dello spirito come sviluppo è risultato della filosofia moderna.

Un valoroso storiografo tedesco, il prof. Carlo Prantl, non ha dubitato di presentarci come genuino sistema di Aristotile quello che per noi è piuttosto un desiderio. Nè al dotto critico manca ingegno o copia di testi; ma il suo fare sa troppo di moderno, e perciò diviene subito sospetto.

L'intelletto, il Noo aristotelico, è per lui una immediata unità nella duplicità della nostra essenza, e da un lato coglie l'uno trascendente, il divino, dall'altro i

[1] Zeller, op. cit., pag. 441.

molti, l'individuo; o in altri termini è l'unità originaria del senso e della ragione, il principio e la fine, l'alfa e l'omega.[1] In un luogo dei morali nicomachei si dice che il senso è Noo; e su tal dichiarazione il critico tedesco rifà da capo tutta la teorica di Aristotile. Dove gli altri avevan visto un altro genere di anima, egli scorge un'originaria medesimezza; dove gli altri avevan trovato incertezze, egli sicuramente afferma che il Noo aristotelico è sviluppo, che muovendo dalle impressioni sensibili arriva sino all'universale.

L'intelletto, dice il Prantl, secondo il modo di vedere aristotelico, non è una passiva intuizione, ma un'attività che nel progresso del suo sviluppo va dalla potenza all'atto. È un accrescimento dentro sè stesso, *Zuwachs in sich selbsthinein*, come dice il critico tedesco traducendo l'ἐπίδοσις ἐφ' ἑαυτὸ di Aristotile. Che se l'intelletto si dice potenza, esso è una potenza tale che si distingue da tutte le altre non solo perchè comprende gli opposti, ma ancora perchè si fonda sopra un precedente attuale.

La continuità dello spirito in questo processo si pare a ciò, che i primi pensieri si distinguono appena dalle sensibili impressioni; talchè il sapere non è qualcosa apparecchiato d'avanzo, ma nasce la prima volta come

[1] « Der νοῦς ist für die Seele, was das Auge für den Körper ist, er ist die unmittelbare Einheit in der Duplicität unseres Wesen, denn er erfasst einerseits das trascendente Eine, Göttliche, und andrerseits ist er es auch, welcher das Einzelne, Viele ergreift, ja es wird in diesem Sinn, d. h. von einem wahrhaften Antropologismus aus, selbst die Sinneswahrnehmung ausdrüklich νοῦς genannt; und indem so der νοῦς der geistige Sinn für die beiderseitigen Urtheile ist, sowohl für jene, welche ein Ewiges und Ursprüngliches aussprechen, als auch für jene, welche auf das Gebiet des Vergänglichen sich beziehen, so kann er mit Recht der Anfang und das Ende, das wahre A und Ω, des Apodeiktischen genannt werden. » *Geschichte der Logik*, Erster Band, pag. 106-107.

tale.[1] Quando il Noo si solleva, sopra tutte le opposizioni, al supremo Uno, ivi pensa sè stesso, ed il pensiero ed il pensato s'identificano: in tale attività egli mostra la sua eternità.[2]

Tal'è per sommi capi la teorica del Noo aristotelico secondo il Prantl: prima, attività originaria, unità del senso e della ragione; poi sviluppo sino al pensare, sviluppo tale che tra le impressioni sensibili ed i primi gradi del pensiero v'è appena differenza; infine processo intimo, ed indipendente dalla materia, fino ad attingere il pensiero di sè stesso, e con questo l'eternità.

Questa esposizione toglie ogni dubbietà ed irresolutezza dal sistema aristotelico, e lo fa rigorosamente logico, però, a quel che mi pare, a scapito della genuinità. Quella unità originaria sa troppo di moderno, e quella eternità conseguita dal nostro spirito nel colmo del suo sviluppo è un'intuizione moderna del pari. Ciò che mi sembra schiettamente aristotelico è il concetto dello sviluppo applicato all'attività dello spirito; ma il pensare puro rimane pur sempre staccato dalla serie preclara come diceva il Trendelemburg. Ammettendo difatti la spiegazione del Prantl, il Dio aristotelico sparisce, perchè il Noo è perfetto e compiuto nello spirito umano; ed il Dio di Aristotile, se bisogna a qualcosa, è per cotesta ultima finalità.

Il Prantl tocca dell'intelletto per arrivare al cominciamento della Logica. Per lui l'intelletto si compie nel concetto, cioè nel cogliere l'universale, il quale non è

[1] Prantl, op. cit., loc. cit., pag. 112.

[2] « Und indem der νοῦς in dem Denken dieses höchsten Einen sich selbst denkt, erreicht er das Ziel und das Zweck seiner Actualität: er denkt das Ansich und denkt hiebei sich selbst in einer Theilnahme an dem Gedachten, so dass Denken und Gedachtes identisch sind; in solcher Thätigkeit erweist er seine Ewigkeit. » Pag. 115, loc. cit.

altro che l'atto medesimo dell' intendere; talmente che la logica s' inizia là dove la psicologia finisce. L' unità immediata del Noo è il principio della psicologia; l'unità immediata del concetto è il cominciamento della logica.[1] Il Prantl fa una dotta e profonda investigazione delle categorie aristoteliche, delle quali mi rincresce non poter qui discorrere, tanto più che nel *Saggio sulla filosofia greca* io mi trovai, inconsapevolmente, d' accordo col professore tedesco nei risultati di quella ricerca. Qui però non voglio omettere di dire come il Prantl si accorge che lo sviluppo dello spirito si riannoda colla dottrina delle categorie, dove, oltre alle determinazioni estrinseche della sostanza, bisogna ammettere un processo genetico ed intimo.[2] Ma cotesto processo per il quale la sostanza si genera, rimane nel sistema aristotelico ciò che direbbesi una semplice esigenza. Perchè la sostanza diventi questa o quest' altra essenza, non apparisce; e così non apparisce neppure nello sviluppo dello spirito la necessità del passaggio da una forma all' altra; perciò neppure la necessità del Noo, che, per tal causa, può dirsi nell' insieme del sistema introdotto da fuora. Il Prantl ha un bel chiamare il Noo unità immediata, *Ansich;* tutte coteste vedute sono più profonde come scienza che vere come storia. L' intelletto separato, il motore immobile della me-

[1] « Dass aber Aristoteles eine Selbstentwicklung der Denkthätigkeit von einem erster Stadium an bis zu einem letzten wesentlich erreichbaren Ziele anerkennt, sahen wir gleichfalls schon oben....; und so ist ihm auch die ursprüngliche Conception der Begriffe ein erstes Unmittelbares. » Pag. 216.

[2] Voglio riferire questa osservazione del Prantl con le parole con cui l' ha compendiata un mio giovane amico in una bella tesi di laurea: « Così intorno all' individuo si raggruppano amendue i processi, nel processo genetico, o nel γίνεσθαι ἁπλῶς l' individualità, la sostanza funziona da predicato, ed il suo soggetto è la materia indeterminata; nel processo categorico funziona da soggetto, e regge e sostiene tutte le determinazioni categoriche. » *Delle varie interpretazioni dell' idea platonica e della categoria aristotelica,* Tesi per laurea di Felice Tocco.

tafisica, resiste ad ogni più benevola interpretazione. Certo se Aristotile avesse voluto e potuto essere conseguente, avrebbe pensato come lo fa pensare il Prantl.

Passando ora dall'intelletto alla libertà noi troviamo nella dottrina aristotelica le tracce della prima indeterminatezza. Il Brandis ha detto che la libertà secondo Aristotile consiste nella facoltà che ha lo spirito di svilupparsi da sè e mediante se stesso secondo la misura della sua originaria disposizione. Ma, domanda con molta ragionevolezza il Zeller, a qual parte dell'anima debbe appartenere questo sviluppo? alla ragione no, perchè immobile ed inalterabile; all'anima sensitiva ed appetitiva nemmanco, perchè non sono capaci di svilupparsi con libertà, non potendo trovarsi libertà se non dov'è la ragione. Rimarrebbe l'intelletto passivo, al quale, sia detto una volta per sempre, si ricorre d'ordinario quando si scorge l'impossibilità di dare uno scioglimento risoluto; ma esso stesso oscillando tra la ragione e la sensibilità, avrebbe bisogno, al pari della volontà, di uno schiarimento per vedere in che modo si possa dare una facoltà che partecipi di due altre così opposte, come sono il senso e la ragione.[1] Aristotile stesso accortosi della specie di altalena che fanno la ragione pratica ed il desiderio, li rassomiglia a due palle che si rimandano da uno all'altro.[2] Un filosofo francese, il Waddington, taglia come Alessandro il nodo, invece di scioglierlo, dicendo il principio, la causa dell'atto volitivo esser l'Io; degli altri atti essere soltanto partecipe, ma qui il caso esser diverso, e sentirsi assoluto e sovrano padrone.[3] Ma appunto di questo *Io* noi cerchiamo invano in Ari-

[1] Zeller, op cit., loc. cit., pag. 461.
[2] Aristotile, *De anim.*, lib. III, cap. 11, § 3.
[3] *La Psicologia di Aristotile*, esposta da Carlo Waddington e voltata in italiano dalla marchesa Marianna Florenzi Waddington, pag. 284.

stotile, e vogliamo scoprire dove si annida, se nella ragione, o nella sensibilità, perchè la volontà non è facoltà originaria, come non è l'intelletto passivo, nè l'intelletto pratico. La vera personalità dello spirito è da cercare dunque o nella sensibilità, o nella ragione, almeno secondo i dati della psicologia aristotelica.

La scuola ecclettica di Francia ha ripetuto sempre che la volontà è l'Io, essendochè la ragione è impersonale ed i fatti sensibili traggono origine dal mondò esteriore. Con questa intuizione peculiare del loro sistema, ei si fanno ad interpretare Aristotile. Se non che la volontà per il filosofo greco non è una facoltà originaria, quanto meno perciò può essere la intera personalità dello spirito! La volontà è una specie di risultante prodotta dal connubio della ragione col desiderio. Le quali due facoltà essendo sì opposte, rimane assai difficile il definire in quale di esse stia la libera determinazione di se stessa.[1]

Quando Aristotile appaia la ragione speculativa con le facoltà rappresentative, e ne fa l'intelletto passivo; ovvero quando accoppia la ragione pratica col desiderio, e ne fa la libera volontà, rimane sempre incerto quale dei due elementi debba prevalere: se la parte sensitiva ed appetitiva debba trarre dalla sua la ragione, ed introdurre in lei la mutabilità ed il patire; ovvero se la ragione, signoreggiando il senso e l'appetito, debba far questi partecipi della propria impassibilità ed eternità. Nella vera conciliazione di cotesti due opposti termini sarebbe stata riposta la persona umana, se in Aristotile il loro accoppiamento non fosse rimasto un accostamento esterno, e, come dicono i Tedeschi, un *Zusammensetzung*.

[1] « Der Wille muss demnach eine aus Vernunft und Begierde zusammengesetzte Thätigheit sein. Aber auf welcher Seite in dieser Verbindung des eigentliche Wesen des Willens, die Krafte der freien Selbstbestimmung liegt, *ist schwer* zu sagen. » Zeller, op. cit., pag. 460.

Esclusa la volontà, dove si deve dire che alberghi la persona umana? Talvolta pare che Aristotile la faccia consistere nella propria ragione di ciascuno; ma la ragione è un puro universale, incapace di mutazioni e di patimenti, eterna ed impassibile; ed invece la persona è il subbietto proprio, e la causa intrinseca dei suoi mutamenti. Tal'altra volta pare che Aristotile attribuisca la personalità all'anima, in quanto senziente ed appetitiva; ma, oltre che questa, come osserva il Zeller, è incapace di produrre movimenti da sè, secondochè sostiene lo stesso Aristotile, viene esplicitamente esclusa, dicendo che non nell'anima, ma nell'uomo in quanto consta di corpo e di anima, dee riporsi il subietto dei movimenti sensibili. Il corpo intanto non è cagione del moto, perchè esso verso l'anima è come la potenza verso l'atto. Ecco in quali difficoltà ci siamo imbattuti nel cercare dove consista la personalità umana secondo i principî di Aristotile. Le quali difficoltà, a parer mio, procedono dal non aver Aristotile fatto vedere per qual modo l'universale si determini, per intrinseca energia e per dialettica necessità, nel particolare, e diventi individuo; e per qual modo poi l'individuo, rifacendo nel processo conoscitivo il cammino inverso del processo genetico, si sollevi dalle determinazioni particolari ed accidentali all'universale ed all'assoluto. Non è già che siffatto processo non sia stato intraveduto dall'acume di Aristotile, ma non è stato spiegato con sufficiente chiarezza, perchè le sue dottrine s'informassero tutte secondo quel processo. Il Prantl accennando al processo genetico, come intimo, e diverso dal processo categorico, e trovandone le tracce nella Metafisica di Aristotile, ed in altre sue opere, ha mostrato come la determinazione dell'universale nel particolare, il concretarsi della forma in una materia sia il primo postulato di

Aristotile. E spiegando dipoi come il Neo, per assurgere alla condizione assoluta di pensiero, ha dovuto essere fin da principio unità originaria, individuo ed universale, senso e ragione, affinchè fosse possibile tutto lo sviluppo intrinseco dello spirito, ha posto in evidenza il secondo postulato, non meno del primo indispensabile. I due postulati che la critica del Prantl richiede nel sistema aristotelico, nella metafisica il primo, nella psicologia il secondo, sono però, lo ripetiamo, appena intraveduti da Aristotile, e non pienamente dedotti. Forse il concetto di sviluppo nello spirito è molto più evidente che non il processo genetico nella sostanza; ma ciò non toglie tutte le irresolutezze, ed anche le contraddizioni, che noi abbiamo fatto notare, giovandoci degli studî del Zeller, il quale ha collocato il sistema di Aristotile nella sua vera luce, tanto per rispetto a Platone, come nel suo intrinseco organamento.

Dalle cose premesse apparisce chiaramente quel che debba dirsi della immortalità dell' anima secondo Aristotile. Per lui tutto ciò che si altera è soggetto alla morte; onde le facoltà sensitive, le appetitive, le rappresentative, e perfino l' intelletto passivo finiscono con l' organismo corporeo, da cui dipendono, e con cui sono indissolubilmente legati. Solo superstite è per Aristotile l' intelletto attivo, il quale, se fosse provato che fosse da solo la persona umana, basterebbe ad assicurare l' immortalità. Ma l' intelletto attivo è il solo elemento universale, una specie della ragione impersonale della scuola ecclettica, e perciò la sua durata non ha nulla che fare con la durata dell' individuo e della persona. Questo intelletto attivo superstite, slegato che sarà dal corpo, non avrà nè sensazioni, nè fantasmi, nè memoria, nè desiderî; e perciò neppure volontà, nè intelletto passivo; talchè non potrà avere più coscienza, nè per-

sonalità che sono inseparabili da tutte quelle determinazioni. Che se si pon mente, come il Noo attivo per pensare avesse bisogno del passivo, noi potremo dire, che Aristotile non poteva, secondo i suoi principii, far sopravvivere l'intelletto attivo alla morte dell'intelletto passivo, e se, non ostante la forza della logica, lo ha fatto, ciò ne dà nuova riprova, che per lui non era ben fermo il vero concetto del Noo, e che una volta lo poneva come termine supremo dello sviluppo psichico, un'altra volta ne lo stralciava, attribuendogli una esistenza separata, impassibile ed immortale.

Aristotile non è pervenuto sino all'autogenesi dello spirito, perchè non si può creare quel che si suppone esterno non solo, ma sproporzionato alle facoltà umane. L'infinito per lui ora consisteva nel concetto dello spirito, ed ora in qualche cosa di esterno. Tolta l'ipostasi dell'universale che aveva ammesso Platone per ciascuna cosa, ei la ritenne per rispetto a Dio, perciò il processo dello sviluppamento rimase dimezzato, imbattendosi in un termine esteriore che gliene impediva il proseguimento. Non ci è un'idea preformata della natura, perciò la natura può svilupparsi per virtù intrinseca; ma ci è l'idea di Dio sussistente d'avanzo, perciò lo spirito non può farsi: egli già è fatto, e non gli rimane se non d'insinuarsi nel mondo e di svegliarvi il pensiero. Questa mi pare la posizione dell'aristotelismo: Aristotile rimase platonico per metà.

Il prof. Augusto Conti è ricorso a cause esteriori ed accidentali per trovare una spiegazione del sistema aristotelico, e perchè l'egregio professore di Pisa è il primo ai nostri tempi che siasi dato a scrivere una storia della filosofia in Italia, mette il conto di dare un saggio del suo modo di criticare i sistemi. Aristotile è passato dall'idealismo platonico alla *scienza* delle cose reali: perchè? Ecco

la risposta del Conti: « dacchè la civiltà greca, uscendo da' propri confini, si distendeva nell' Asia con l'armi, era naturale che alle idealità interiori, tutte di raccoglimento, succedesse la scienza delle cose reali. » Ma tutto cotesto, dico io, non ci ha nulla che fare. Prima di ogni cosa non è certo che Aristotile abbia pensato il suo sistema proprio al tempo che i Greci passarono in Asia; ma, poniamo che sì, qual relazione ci è fra una spedizione a mano armata con una polemica su le idee?

Il prof. Conti discorre dei vizî, pei quali i Greci vennero specialmente in mala voce, ed eccoti scoverta la causa, perchè la loro filosofia « non giunse mai al puro concetto di creazione, pernio della scienza. » Anche qui la causa mi pare troppo lontana dall'effetto, e non veggo in che modo la corruzione dei costumi greci potesse appannare il loro intelletto. Forse non concepirono tante cose vere e belle con tutte quelle passioni? Forse, ai tempi in cui fioriva l'accademia platonica, a Firenze non dominavano vizî somiglianti? Dagli scrittori di quel secolo parmi scorgere che quelle brutture fossero molto in voga, e intanto *giunsero al puro concetto della creazione* non solo, ma concepirono perfettamente tutti i dommi cattolici, e li disposarono alla filosofia.

Il prof. Conti inclina troppo a far la critica filosofica con la nascita e l'educazione cristiana, con le rette inclinazioni del cuore, con il candore dei costumi; ma tutto ciò se prova a favore del suo animo bennato, non dà pari fondamento ad apprezzarne l'acume critico. La scienza non si giudica con la fede di buona condotta del curato.

Ma lasciando queste osservazioni generali, che appartengono al suo criterio storico, voglio notare che nella teorica dell' intelletto di Aristotile, egli ha franteso

mente dello Stagirita. Di lui, difatti, dice il Conti che distinse l' intelletto *agente* che fa intelligibili le cose, dal *possibile* che le concepisce. »[1] Aristotile invece chiama intelletto possibile quello che tutto diventa, agente quello che tutto fa, come si può vedere nel testo medesimo dei libri dell'Anima che ho di sopra allegato. L' atto con cui l' intelletto concepisce gli intelligibili, e gli intelligibili medesimi sono tutt' uno. Non ci sono già *le cose intelligibili* distinte dal *concetto;* onde se Aristotile avesse posto veramente questa differenza tra i due intelletti, si sarebbe contraddetto. E che il prof. Conti abbia travisato la dottrina aristotelica, si pare da ciò, che l' intelletto possibile per Aristotile precede l' agente, come la potenza precede l' atto; mentre pel professor Conti avviene il contrario, forse perchè non ha attinto questa distinzione dalla sorgente aristotelica, ma da qualche espositore che l' avea compreso male. Il peggio poi si è che il professore di Pisa ha l' aria di non sospettare neppure l' importanza di questo problema, non meno che di parecchi altri rilevantissimi, contento a sfiorarli leggermente, quando non li trasanda del tutto.

CAPITOLO SECONDO.

Il Commento greco e l' arabo.

Francesco Patrizio nelle *Discussioni peripatetiche,* che aprirono la via alla critica di Aristotile, distingue dieci età d' interpreti, le quali cominciando dagli uditori del filosofo si stendono sino a quella in cui scriveva il cri-

[1] Vedi, *Lezioni di storia di filosofia,* parte I, lez. 17, per tutte le citazioni del prof. Conti riferite nel testo.

tico italiano, ossia quasi sino al finire del secolo decimosesto. Di coteste età le prime sei sono tutte d'interpreti greci, la settima è di arabi, l'ottava dei filosofi di Costantinopoli, la nona dei latini. Alessandro d'Afrodisia è allogato nella quarta età, ed è rimasto il più celebre dei commentatori, quegli ch'ebbe l'onore di esser chiamato il secondo Aristotile e l'interprete per eccellenza, ἐξηγητής. Il commento greco cominciato con Teofrasto, e diventato sì celebre con l'Afrodiseo, finì con Simplicio.[1] Dei commentatori che succedettero ai greci, benchè non fosse stato minore il numero, un altro rimase famoso, e meritò anch'egli il nome di commentatore per eccellenza, e fu Averroè: gli altri si mischiarono nella folla, e si riannodarono a quei due, all'esegete greco, ed al commentatore arabo. Qual'è la causa di siffatta preferenza? È stato un capriccio della storia, ovvero se ne trova una ragione seria e soddisfacente nella qualità medesima del loro commento? Ecco la domanda che nasce spontanea dopo essersi visto sott'occhi una folla di commentatori riannodata a due soli commenti, e contrassegnata con due nomi.

Io non ho in animo di far la storia degli interpreti greci e degli arabi; ricerca che mi svierebbe assai discosto dagli angusti limiti che mi son disegnati; perciò mi terrò contento a segnare i tratti più rilevanti dei due commenti in generale, e poi parlerò particolarmente di Alessandro di Afrodisia e di Averroè, massime per quella parte che concerne la dottrina dell'Anima.

Aristotile lasciò in retaggio ai suoi successori i semi donde potevan germinare le più opposte sentenze; da una banda il divino nel mondo, dall'altra fuori del mondo; l'intelletto come sviluppo, e l'intelletto come

[1] *Discuss. Peripat.*, tom. I, lib. XI, pag. 145-146.

separato. I suoi primi seguaci preferirono la prima via, e da Teofrasto che, morente, dubitava di quella felicità riposta nella gloria e nella contemplazione, sino a Stratone di Lampsaco fu un continuo staccarsi dall'elemento sovramondano, che Aristotile aveva lasciato sospeso sul suo sistema. Clearco, Aristossene, Dicearco si accostarono più a risguardare l'anima come armonia degli elementi, come qualcosa di materiale. Stratone però cavò gli ultimi corollari di questo avviamento esclusivo, e dichiarò che l'intelletto ed il senso sono tutt'uno. Dopo lui l'aristotelismo mostrossi pieghevole ad accettare le conseguenze del materialismo di quei tempi; già si sentiva l'indirizzo di Aristotile cedere il luogo all'Epicureismo, ed allo Stoicismo sopravvenuti. Il Ravaisson nota con molta avvedutezza i due contrassegni principali di questo nuovo sviluppamento della dottrina aristotelica, il tralasciare cioè nella solitudine il pensiero iperfisico, ed insieme l'unire più strettamente il pensiero con la materia.[1]

Lo stoicismo e l'epicureismo prevalsero per questo spazio di tempo che si stende da Stratone ad Andronico di Rodi. Questi con paziente diligenza riordinò gli scritti aristotelici, e si pose a stenderne commenti: parecchi lo seguirono; un solo si acquistò fama sopra tutti, e di lui solo abbiamo commenti interi, mentre che degli altri avanzano a mala pena sparsi frammenti. Quest'uno è Alessandro di Afrodisia.

Quando la spontanea vena del filosofare cominciò

[1] « Ainsi, en résumé, dans Théophraste, dans ses contemporains Cléarque, Aristoxène et Dicéarque, dans Straton, une double tendance se manifeste de plus en plus, d'une part à délaisser dans sa solitude le principe hyperphysique de l'acte et de la pensée pure, unique objet de la philosophie première; de l'autre, dans la physique, à unir intimement la pensée, l'âme, la forme intelligible avec le mouvement, la matière, la puissance. » *Essai sur la Métaph. d'Aristote*, IV^{e} part., liv. I^{er}, ch. 1er, pag. 50-51.

a disseccarsi presso i Greci, vi si cercò di supplire col l' insegnamento ufficiale. Antonino e Marco Aurelio stabilirono in Atene quattro cattedre per insegnarvi i quattro sistemi che più florivano, il Platonismo, l'Aristotelismo, l' Epicureismo, e lo Stoicismo. Sotto gli imperatori Severo e Caracalla, Alessandro d' Afrodisia tenne l'insegnamento peripatetico. Messo nella necessità di una continua polemica, egli doveva sostenere l' onore del Liceo contro la Stoa principalmente, che allora maggioreggiava. Quindi si vede la ragione di certe mutazioni, e di certi temperamenti adottati per potersi meglio difendere dagli attacchi. D'altra parte l' aristotelismo schietto era scaduto, come abbiam visto, sin dai tempi dei primi successori di Aristotile; solito fato di ogni sistema: lo stesso suo maestro, Aristocle di Messene in Sicilia, si era accostato molto allo stoicismo; che cosa gli rimaneva a fare? Difendere dello aristotelismo quel che più pareva sostenibile; modificarlo, se occorresse; e così fece; e con tutto questo è sempre Alessandro d' Afrodisia il più rigoroso ed il più schietto aristotelico di quell' età, *strenger und reiner*, secondo che lo chiama lo Zeller.

Alessandro detto d' Afrodisia da una città della Caria di questo nome, dov' egli ebbe nascimento, fiorì fra lo scorcio del secondo secolo e il principiare del terzo dell' èra volgare. Trovatosi di contro lo stoicismo, egli si pose in cuore di combatterlo. La polemica lo costrinse a modificare l' aristotelismo.

Gli stoici tra le forme immateriali di Aristotile e gli atomi di Epicuro avevan posto alcunchè di mediano, ciò che essi chiamavano ragioni seminali, e ch' erano mezzo materia e mezzo spirito. Contro di essi osservava Alessandro, che queste ragioni le quali debbono infondere la vita sono materiali anch' esse; che due

corpi non potendo concorrere nello stesso luogo, gli elementi non potranno mai sì intimamente congiungersi con le ragioni seminali, da formare una vera unità. Il risultato del loro congiungimento darà tutt' al più il misto. Ma nel misto possono verificarsi due casi, o che gli elementi rimangano l' uno accosto all' altro, serbando le loro qualità peculiari; ovvero che si confondano per modo, che ne venga fuori una qualità tutta nuova; insomma si direbbe con parole moderne, che il risultato potrebbe essere o un miscuglio o una combinazione. In entrambi i casi però, le ragioni seminali mescolate coi corpi non potrebbero partorire la vita. Non nel caso del semplice miscuglio, perchè se la ragione seminale stesse soltanto allato alla particella corporale, questa non ne sarebbe informata e vivificata. Non nel secondo della combinazione, perchè i due elementi, anima e corpo, benchè uniti, conservano nondimeno delle qualità loro proprie; cosa che sarebbe impossibile nella combinazione, dove le qualità elementari dovriano del tutto sparire. Gli stoici, stretti così, ricorsero a un terzo genere di mistione, dove gli elementi conservano le qualità, e confondono le estensioni; mistura impossibile, e che Alessandro dichiara contraria alla ragione. Ciò che dà la vita dunque non può essere se non un' anima, una forma, qualche cosa d' immateriale insomma, se no si andrebbe all' infinito, perchè un' unione intima tra due particelle materiali è impossibile, e richiede una forma dove si faccia cotesta unità.

Alessandro adunque difese contro gli stoici l' insegnamento aristotelico, che l' anima abbia ad essere forma del corpo. Se non che egli non concepì questa forma nel modo medesimo di Aristotile. E innanzi tratto è da sapere, che Alessandro aveva modificato eziandio la relazione che passa tra l' universale e l' individuo. Aristotile,

come vedemmo, aveva riposto nell' individuo la realtà somma, nell' universale la verità. Alessandro, più conseguente, fece che realtà e verità mettessero capo entrambe nell' individuo. L' universale non è nell' individuo, ma nell' intelletto, il quale lo astrae dall' individuo, o da più individui. È il nostro pensiero, che, sciogliendo le forme legate con la materia, dà loro realtà. La doppia tendenza di Aristotile si è mutata in una esplicita unità di processo.

Similmente riguardo all' anima, Alessandro ritiene il fondamento aristotelico della forma, ma l' entelechia viene mutata in potenza della vita, in perfezionamento del corpo. Ciò che per Aristotile era causa dell' organismo, per Alessandro è in certo modo risultato. Nel commentatore greco s' incontrano a proposito dell' anima due parole nuove, che non erano in Aristotile, e che ne modificano la dottrina in modo sostanziale: l'anima è potenza del corpo (δύναμις τοῦ σώματος), l'anima è perfezionamento (τελειότης).

Aristotile aveva legato l' anima indissolubilmente col corpo, ma aveva fatto una distinzione esplicita tra le facoltà inferiori e l' intelletto, smagliando così le anella della catena onde l' anima era avvinta al corpo. Alessandro ricostruisce in certo modo l' unità dell'anima, che in Aristotile era quasi spartita in due, e mette l'intelletto a paro col sentire; e perciò le più alte come le infime facoltà erano risultato dell' organismo, senza che nulla vi s' introducesse da fuora. E dove Aristotile aveva dichiarato immortale l' intelletto, Alessandro accomuna il destino di questo con le facoltà inferiori, seguace piuttosto dei primi successori dell' aristotelismo, che del maestro medesimo. L' intelletto per lui è materiale e fisico (νους ὑλικὸς και φυσικὸς). Esso non è nulla in atto, ma è tutte cose in potenza (οὐδὲν ἄρα τῶν ὄντων ἐνεργείᾳ

ἐστὶν ὁ ὑλικὸς νους ἀλλὰ πάντα δυνάμει). Però questa potenza, questa disposizione si reca in atto, e diviene intelletto acquisito, o secondo abito (νοῦς ἐπίκτητος, νοῦς καθ' ἕξιν).

Però in tutto questo processo di sviluppo disegnato da Alessandro di Afrodisia, e che, sotto un certo riguardo, vince in rigore ed in armonia la dottrina aristotelica, s'introduce pure qualche cosa di esterno, tanto meno aspettato, quanto più avevamo visto il commentatore risoluto di scostarsi dalle forme sovrannaturali, nelle quali era anche un poco rimaso inveschiato Aristotile. Il tragitto dalla potenza all'atto, dall'intelletto fisico all'intelletto secondo l'abito, avviene per virtù dell'intelletto attivo (νοῦς ποιητικὸς). Or cotesto intelletto attivo è Dio, il quale esercita un'influenza su l'intelletto materiale, e lo reca in atto, come la luce è necessaria a illuminare l'occhio, affinchè possa cogliere i colori. Aristotile faceva penetrare il divino dentro di noi, e per non so quale incanto lo faceva divenire parte di noi stessi, e la parte più eccellente e migliore: Alessandro, invece, lo tiene discosto dall'uomo, e fa che questi si sviluppi a posta sua; se non che arrivato a un certo punto si vede impotente di sollevarsi da sè, per propria ed intima energia, al divino, e fa che questo misteriosamente piova su l'anima nostra preparata a riceverlo, e che aiutata dal riverbero di quegli splendori possa ciò che prima nel buio non poteva vedere. Ed eccoci ricascati da capo nel misticismo; ma questa volta un po'più disimpacciati e più vigorosi di quel che fossimo con Aristotile. Imperocchè se lo Stagirita faceva che lo sviluppo della nostra mente fosse tutta opera del Noo esteriore, o del divino, Alessandro invece fa che noi stessi cominciassimo e proseguissimo sino ad un certo punto il nostro sviluppamento, e che Dio intervenisse dalla

macchina solo quando tiene che per noi mortali fosse indissolubile il nodo. L'afrodisiese scemò la misura del misticismo aristotelico, benchè non lo avesse tolto del tutto; e preparò la via a miglioramenti maggiori. Lo stoicismo che aveva diffuso il divino pel mondo conferì non poco alle modificazioni del commento greco il cui sforzo principale, fu, secondo la profonda osservazione del Zeller, di scostarsi al possibile dalle cause sovrannaturali, e di ricondurre i fenomeni alle cause proprie e naturali.[1]

Il commento greco ci si mostra adunque seguace e propugnatore del principio sincero e fecondo dell'aristotelismo, vale a dire del bisogno di specolare il divino nel mondo. In ciò consiste il suo vero pregio; ed in ciò si differenzia profondamente dal commento arabo, che, ampliando l'elemento mistico, si smarrì in un mondo vaporoso di sottigliezze e di astrazioni, perdendo di vista il mondo e lo spirito umano. Aristotile, è vero, conteneva entrambi cotesti avviamenti, lo spirito come sviluppo della natura, e lo spirito come fuori della natura; ma tra cotesti niuno dubita che la vera e feconda novità di Aristotile era nel primo; e che il secondo era una reliquia della filosofia passata, un retaggio del misticismo platonico. Il Ranke perciò, benchè non filosofo, asserì con molta assennatezza che gli Arabi *teosofizzarono* Aristotile.[2]

Come noi vedemmo il commento greco nascere da tutto il movimento della filosofia greca dopo Aristotile, così vediamo ora in qual modo il commento arabo fosse il portato, non del solo Averroè, che gli diede il nome,

[1] « Das Bestreben, welches sich in diesen Bestimmungen ausspricht, die Erscheinungen unter Entfernung alles Uebernatürlichen auf natürliche Ursachen zurückzuführen, etc. » Zeller, op. cit., Dritter Theil, pag. 713-714.

[2] Ranke, *Histoire de la Papauté*, tom. Ier, liv. Ier, ch. 11e, § 3.

ma di tutta la coltura araba, della quale la massima parte è da riferire alle tradizioni religiose.

È stato detto, nè senza ragione, che la filosofia sia prerogativa della razza ariana; nè la storia ha smentito questa asserzione. Fosse qualità d'ingegno molto inferiore appresso le altre razze, o manco di coltura sufficiente per sollevarlo all'orizzonte speculativo, o difetto della lingua, certo è che le rimanenti razze non hanno una filosofia, molto meno se si voglia intendere la parte più sottile, qual'è la speculativa. I popoli semiti n'erano stati privi, e sant'Agostino soleva dire che presso gli Ebrei i Profeti tenevano il luogo dei filosofi. Sola eccezione che si riscontri nella storia è la filosofia araba. Se non che, chi si è fatto a studiare nelle origini e nel corso di quella filosofia, ha avvertito com'ella non fosse stata altro che un episodio nella storia dello spirito arabo.[1]

Le origini difatti di quella breve speculazione si riportano alla razza ariana, continuata appresso agli arabi o per influenza straniera, o sotto la forma di polemica religiosa. Quella che si chiama filosofia araba è piuttosto da considerare come una ribellione contro lo spirito arabo; ribellione che nasce e si promuove nelle regioni più lontane dall'Arabia, a Samarkand, a Bokhara, a Cordova, al Marocco. Sotto gli Abassidi soltanto la filosofia greca potè penetrare nell'Islam; e tutti sanno che quella dinastia rappresentava lo spirito persiano, di cui il Califfo Almamoun fu il più strenuo propugnatore.

Alkindi, che nel IX secolo è tenuto per fondatore di quella filosofia, raccolse l'eco della scuola alessandrina ripercossa a Bagdad dalla Siria. Agli elementi alessandrini si saranno accoppiate le tradizioni del soufismo,

[1] Rénan, op. cit., pag. 67.

che prima nell'India, poi aveva messo radici in Persia; e quindi si sarà dall'esordire di quella filosofia stabilita la teorica dell'unione con l'intelletto attivo, ch'è rimasa pur sempre il principalissimo fondo di tutta quella scuola.

Innanzi che s'introducesse parte dalla Persia, e parte da Alessandria, la novità specolativa nello spirito arabo, questo si era esercitato nelle discussione dei suoi dommi rivelati. Il Kâllam, che il Rénan dice sinonimo della nostra Teologia scolastica, è la forma genuina e spontanea del loro filosofare; se filosofare si potesse dire l'accettare da una tradizione qualsiasi il contenuto ed il fondo del ragionamento. Prima contenti ad interpretare i dommi, come poi scorsero imminente il pericolo per l'irrompere della filosofia, i *motecallemini*, o teologi, si volsero a difenderli dagli attacchi della ragione. Quindi provenne il sospetto d'incredulità in cui caddero i filosofi; e gli odî sacerdotali da una parte, gli sforzi della ragione dall'altra, formano la storia della filosofia araba, finchè non venne meno del tutto.

Gazzali prima filosofo, poi scettico, infine teologo, assalì vigorosamente Avicenna, scrivendogli contro un libro che chiamò la Distruzione dei filosofi. Vi replicò Averroè con la Distruzione delle distruzioni, che si può dire il sommario di tutte le disputazioni tra teologi e filosofi, ch'ebbero luogo in quell'età, perchè come Gazzali è il più originale teologo, così Averroè tiene il primo luogo tra i filosofi arabi. Dimodochè il Rénan afferma, che il sistema, contrassegnato col nome di Averroismo non è se non l'insieme delle dottrine comuni a tutti i peripatetici arabi.

Ibn-Rosch, diventato latinamente Averroè per l'intermediario dell'ebraico Aven, che corrisponde all'arabo Ibn, nacque a Cordova verso l'anno 1120 dell'èra vol-

gare, in una delle più notabili famiglie dell'Andalusia. Esercitò carichi pubblici, studiò medicina e teologia, ma la sua riputazione si fonda sul Commento delle opere di Aristotile. L'Alighieri lo menziona come colui *che il gran commento feo.* E siccome appo i Greci Alessandro d'Afrodisia era stato chiamato per eccellenza il commentatore; così fu Averroè pei Latini; anzi si pervenne a dire che se la natura era stata interpretata da Aristotile, questi era stato interpretato da Averroè. Benchè ignaro del greco egli ha commentato quasi tutte le opere di Aristotile, ed i suoi commenti rivelano non solo pazienza e sottigliezza, ma soventi ancora originalità di vedute. Qui a me non è dato se non disegnare le note generali del commento arabo,e specialmente di quella parte che discorre dell'anima.

Già dissi che gli Arabi si appigliarono al partito di tener dietro ad Aristotile nei suoi voli oltremondiali; anzi di spingersi tanto lontano, da smarrirvi ogni traccia del mondo da cui si erano mossi: ora toccherò delle dottrine aristoteliche che loro ne porsero occasione.

Il Rénan ha avvertito che gli Arabi svisarono Aristotile guardando una sola parte, e la meno conseguente, e, come egli stima, la più estranea, di tutto il vasto sistema aristotelico. Raggruppando attorno ad alcune tesi del dodicesimo libro della metafisica, come intorno a nodo centrale, tutte le rimanenti parti, pervennero a foggiarsi una cosmogonia ed una psicologia tutta nuova; alterando eziandio la medesima teologia aristotelica. Ma io voglio risalire agli elementi primi della sostanza, come ho fatto per Alessandro d'Afrodisia, e vedere di che modo Averroè avesse concepito la materia e la forma. Da quella prima deviazione nascono poi tutte le alterazioni successive.

La materia per Aristotile è una mera possibilità di

divenire, ed è la forma, la quale accostandosele da fuori la determina, quella a cui il filosofo greco attribuisce tutta l'attività del diventare. Il commentatore arabo richiede di più che la forma medesima fosse contenuta virtualmente nella materia, perchè se quella fosse prodotta dalla causa prima, sarebbe una vera creazione dal nulla. Aristotile aveva paragonata la formazione naturale all'opera di arte, dove alla materia s'imprime una data forma. Averroè non si contenta di questa similitudine, perchè l'artista può improntare l'immagine in qual materia più gli attalenta, dovechè la natura per ogni particolare forma dee valersi di un'appropriata materia. Quindi v'ha due materie, una celeste che si dice tale impropriamente, e che dovrebbe meglio chiamarsi soggetto; l'altra terrestre, e che sola va soggetta a trasmutazione sostanziale. La materia celeste è piuttosto causa della materia che materia ella stessa.

Dopo questa prima alterazione ne facciamo notare un'altra. Aristotile era mosso dall'individuo, nel quale aveva trovato la materia e la forma: a Dio era pervenuto all'ultimo come a causa finale del sistema di tutti i movimenti. Averroè arriva invece a due fini, alla materia prima, ed a Dio.[1] Aristotile aveva negato la esistenza di ogni forma separata, salvochè quella prima ch'è Dio. Averroè non solo ammette queste forme, ma attribuisce loro la conoscibilità delle sostanze sensibili.[2] Egli dopo aver reso più spiccato il dualismo aristotelico tra materia e forma, dopo essere pervenuto ad una materia prima, che Aristotile non aveva ammesso; dopo

[1] « Die beiden äussersten Enden desselben sind die erste Materie und Gott. » Ritter, *Geschichte der Christlichen Philos.*, Vierter Theil, pag. 125.

[2] « Hinc apparet generatim, quod dantur formæ separatæ, quæ sunt causa, ob quam ipsa substantia sensibilis est intelligibilis. » *Epit. met.*, fol. 175.

aver attribuito a questa materia prima una causalità per rispetto alla materia terrestre, cercò colmare il vuoto rimasto tra il primo motore e la materia prima, interponendovi delle forme separate, o quelle intelligenze delle sfere, ch'erano deputate a tramandare il moto di cielo in cielo sino a questo mondo sublunare. Il governo del mondo, dice Averroè, rassomiglia al governo di una città, dove tutto parte da un medesimo centro, ma dove tutto non è opera immediata del sovrano. Prima ad esser prodotta da Dio è l'intelligenza, e questa nella filosofia araba fa da primo motore delle stelle fisse, ed è il primo agente dell'universo. Da lei sono mosse e dipendono tutte le sfere inferiori. Aristotile aveva dato occasione a cotesto ordinamento fantastico, dicendo la natura degli astri essere una certa essenza eterna; e che tante vi avessero ad essere di siffatte essenze, quanti sono i pianeti. Questa strana reminiscenza dell'Oriente, cavata da Pitagora o da Platone, fu, come dice il Rénan, il testo primitivo della teorica delle intelligenze, nella quale tanto si sbizzarrì il cervello sottile degli Arabi.

Facile riuscì al commentatore arabo di coordinare questa sua fantastica cosmogonia con la dottrina del conoscere. Le intelligenze separate (τα κεχορισμένα) porgevano un acconcio addentellato alla personificazione dell'intelletto, che Aristotile aveva introdotto da fuori nell'anima umana. Fatta più rilevata la separazione dei due elementi che si accoppiano nell'atto conoscitivo; postone uno nell'uomo, bisognava trovare fuori di lui un'altra sostanza, dove si accogliesse l'altro. L'intelletto, diceva Averroè, non può consistere in una semplice disposizione, o preparazione, come pretende Alessandro d'Afrodisia. Una disposizione senza un subbietto è impossibile: l'intelletto, adunque, se non può essere

l'anima, bisogna che sia un' intelligenza separata; nè a lui mancavano intelligenze, dove ficcare l' intelletto dell' uomo; anzi abbiam visto che ne avesse buon dato, avendone lasciato annidare una per ogni astro.

L' anima umana si solleva da sè, per virtù propria sino alla virtù cogitativa, la quale arieggia l' intelletto, ma non è ancor lui; è un ricettacolo preparato ad albergare l' intelligenza che piove dall' alto: albergo necessario, se no la continuazione dell' intelletto agente nell' uomo non si potrebbe effettuare, o almeno non ci sarebbe più ragione che l' intelletto si degnasse di illustrare l' anima umana, anzichè una qualsivoglia altra anima belluina.[1]

Distinta adunque la virtù cogitativa dall' intelletto: posta la prima nell' uomo, l' altro fuori, avviene un congiungimento, o, come preferisce di dire in questo caso Averroè, una continuazione dell' intelletto nell' anima umana. L' intelletto è da distinguere ora con tre nomi, intelletto recipiente, intelletto agente ed intelletto acquisito o fatto: i primi due eterni, il terzo parte generabile e corruttibile e parte eterno.[2]

Noi avevamo visto in Aristotile l' intelletto attivo ed il passivo; il primo eterno, il secondo corruttibile:

[1] « Virtus cogitativa est de genere virtutum sensibilium. Imaginativa autem et cogitativa et rememorativa .... omnes iuvant se ad repraesentandum imaginem rei sensibilis, ut aspiciat eam virtus rationalis abstracta et extrahat intentionem universalem et postea recipiat eam, idest comprehendat eam. » *De Anima,* III, t. I, cap. 7...... « Et per istum intellectum differt homo ab aliis animalibus, et, si non, tunc necesse esset, ut continuatio intellectus agentis et recipientis cum animalibus esset eodem modo. Loc. cit., t. IV, cap. 20.

[2] « Existimandum est in anima reperiri tres partes intellectus. Prima est ipse intellectus *recipiens*, secunda vero ipse *agens*, tertia autem est intellectus *adeptus seu factus;* et horum trium duo quidem sunt aeterni, nempe agens et recipiens, tertius vero est partim generabilis et corruptibilis, *partim* vero aeternus. » *De Anima,* III, t. I, cap. 5.

ma entrambi nell' anima: dipoi vedemmo nel commento greco l' intelletto attivo, eterno pure, ma fuori dell'anima; l' intelletto passivo, o materiale, semplice disposizione dell' anima, e perciò corruttibile e mortale. Ora vediamo in Averroè tanto l' intelletto passivo come l'attivo esterni ed immortali; il solo intelletto *fatto* generabile in parte, ed in parte eterno. Questa nomenclatura, e questa distinzione non è però nel commentatore arabo sì costante da non trovare altri testi che accennino il contrario, e che chiamino l' intelletto passivo corruttibile, e che diano il nome di intelletto acquisito non più alla facoltà d' intendere, ma alla scienza in atto. A sciogliere cotesta difficoltà io mi varrò degli schiarimenti dati dal Munck, che ha tradotto dall' arabo alcuni frammenti del commento medio dei libri dell'Anima, e che con essi ha districato abbastanza questa arruffata matassa.

Ricordo, prima di ogni cosa, che due punti sono ben assodati in Averroè, che nell' anima ci abbia ad essere una disposizione, la quale proviene dal sollevarsi sino alla virtù cogitativa, e che fuori dell' anima ci abbia ad essere l' intelletto attivo. Alcuni tennero che l'intelletto attivo fosse Dio, i commentatori greci specialmente; Averroè se ne discosta, allogando l' intelletto attivo nella sfera a noi più vicina, nella luna, e facendone l' intelligenza propria della nostra specie. Rimane ora a vedere dove consista l' intelletto passivo, perchè intorno a questo le espressioni averroistiche variano, e talvolta lo danno per corruttibile, tal' altra per eterno e separato anche lui; e spesso ancora come partecipe alla corruttibilità per un verso, ed alla eternità per un altro.

L' intelletto passivo merita tutt' e tre coteste determinazioni, perchè Averroè lo ha concepito nel seguente modo.

« L'intelletto è, sotto un rispetto, una disposizione, dispogliata di forme materiali, come dice Alessandro, e, sotto un altro rispetto, una sostanza separata rivestita di questa disposizione: io vo' dire che questa disposizione che si trova nell'uomo è una cosa che si attacca alla sostanza separata, perchè questa è unita all'uomo; ma che la disposizione non è nè una cosa inerente alla natura della sostanza separata, come han pensato i commentatori, nè una pura disposizione, come ha pensato Alessandro.... Egli è dunque chiaro, che l'intelletto materiale è una cosa composta della disposizione che esiste in noi, e di un intelletto, il quale si unisce a questa disposizione, e che, in quanto vi è unito, è un intelletto predisposto (in potenza) e non già un intelletto in atto; ma che è intelletto in atto, in quanto non è più unito alla disposizione. Questo intelletto è esso medesimo l' intelletto attivo. »[1]

È per questa esposizione che io diceva potersi dire dell'intelletto passivo che sia interno all' anima, essendo per un lato, una sua disposizione; e che, in un altro senso, si possa chiamare esterno, come termine di quella disposizione; ed infine, che, come risultato, di una disposizione subbiettiva e di un termine obbiettivo, si possa dire partecipe alle due nature, alla corruttibilità ed alla eternità. Obbiettivamente, come diremmo ora, l' intelletto attivo ed il passivo s' immedesimano; se non che, come capace di essere da noi partecipato, si dice passivo. E qui è ben da notare, che, secondo la mente di Averroè, siamo noi che abbiamo la disposizione verso di lui, non egli verso di noi. L' intelletto separato, in quanto conosce se stesso, è attivo; in quanto può conoscere le cose esteriori è soltanto in po-

[1] Vedi il bello articolo del Munck sopra Ibn Rosch nel *Dictionn. des Sciences philosoph.*, per Frank.

lenza, richiedendovisi la congiunzione con la nostra natura, da cui proviene la virtù immaginativa, mezzo indispensabile alla cognizione delle cose sensibili.

In tal modo si sciolgono le apparenti contraddizioni che si trovano in parecchie frasi di Averroè. Sopra una cosa però non cade nessun dubbio, ed è, che non si confonde mai l'intelletto separato con l'anima; e che non si vuole neppure far dell'intelletto una specie di anima universale. Tale confusione è stata fatta non ha guari dal professore Ranalli nelle sue Lezioni di storia. Nè me ne maraviglierei, sapendo ch'egli non coltiva filosofia, se non vedessi, com'egli, pur dispregiando la specolazione, vuol dare ad intendere che ci vegga molto avanti; quando al contrario non ne imbrocca una, ed ogni sentenza che porta riesce un grosso scappuccio.[1] Si è padroni di darsi o no ad una disciplina; ma non si deve parlare, e molto meno scrivere di ciò che non si è studiato. Con cotesta specie di leggerezza bisogna finirla una buona volta. Il Ranalli potrebbe far prova del suo bello ingegno e dei suoi molti studî, scrivendo di quel che sa, senza pretenderla a maestro universale.[1]

Ma torniamo ad Averroè, e lasciamo i suoi storpiatori.

L'atto conoscitivo dell'uomo è spiegato nel com-

[1] « Nè i teologi erano più scontenti dei peripatetici inclinati a stimar l'anima mortale, che degli averroisti, che la predicavano diffusa nell'universo. » pag. 170. E parlando del Nifo: « Agostino Nifo gran sostenitore dell'anima universale. » pag. 169. Ora nè gli averroisti parlarono mai di anima diffusa nell'universo; nè, molto meno, Agostino Nifo ne fu gran sostenitore. Il Ranalli, come professore di storia, dovrebbe sapere che, tutt'al contrario, il Nifo combatte la tesi averroistica nel libro *De Intellectu*. E se nol sapeva, avrebbe fatto meglio a non parlarne. Intanto, affinchè si vegga la dottrina di Averroè, voglio riferire queste parole del Rénan. « Un point au moins est hors de doute: c'est que l'intellect actif, commun à tout le genre humain, tel que l'entendait Ibn Rosch, ne rassemble nullement à l'âme universelle de l'univers. » Op. cit., pag. 118.

mento arabo per mezzo dell' intervento di una forza cosmogonica, di un' intelligenza separata, la quale accoppiandosi alla nostra disposizione psichica produce l' intelletto possibile. Ora cotesto intelletto è capace di sviluppamento, il quale avviene per l' abito della scienza che si può acquistare. Questo abito della scienza è detto nel linguaggio averroistico intelletto acquisito, riguardo al quale s' incontra la stessa incertezza, che abbiamo testè notato a proposito dell' intelletto materiale o possibile. Imperocchè l' intelletto acquisito ci si dà pure ora per corruttibile ed ora no; secondochè la scienza si considera o come personale, e variabile con gl' individui, o come obbiettiva, e propria di tutta la specie. Questa seconda considerazione però prevale, ed Averroè dichiara che nel dire le scienze corruttibili, si ha di mira piuttosto l' individuo in cui elle si trovano anzichè le scienze stesse.[1]

La scienza per rispetto all' individuo è corruttibile, per rispetto alla specie è eterna. Imperocchè essendo ella un perfezionamento dell' intelletto possibile, e potendosi questo considerare o nel suo accoppiamento con la disposizione peculiare dell' individuo, ovvero come sostanza separata, similmente si dee conchiudere della scienza. Che Socrate o Platone pensi questa data forma o quell' altra, è accidentale; ma che nella specie umana ci sia qualcuno che vi pensi, è necessario; se non si voglia dire, che la specie umana venga meno: cosa che al filosofo arabo sembra impossibile.[2]

[1] « Scientiæ sunt æternæ et non generabiles nec corruptibiles nisi per accidens, scilicet ex copulatione earum Socrati et Platoni..., quoniam intellectui nihil est individuitatis. » *Destructio Destr. Averr.*, fol. 349.

[2] « Intellectus, qui dicitur materialis, non accidit ei, ut quandoque intelligat, quandoque non, nisi in respectu formarum imaginationis existentium in unoquoque individuo, non in respectu speciei; exempli gra-

L'eternità della specie umana è un corollario della dottrina dell'intelletto. Se l'intelletto separato è la possibilità della nostra scienza, non potendo stare oziosa e sterile nessuna potenzialità, bisogna che si riduca in atto nella nostra specie.[1] Ciò ha fatto dire al Ritter ed al Rénan che il significato della teorica di Averroè sia un' umanità vivente e permanente; e che l'immortalità dell'intelletto attivo sia la rinascenza eterna dell'uman genere.

E poichè nelle scienze la filosofia tiene il grado supremo, come quella che specola le prime ragioni dell'essere; perciò Averroè argomenta la necessità della filosofia. Bisogna, ei dice, che nella specie umana si diano dei filosofi.[2]

La scienza e la filosofia non sono però il colmo della beatitudine, e l'uomo per loro mezzo si avanza sino alla soglia del tempio, ma non s' addentra negli intimi penetrali. L'averroismo ha sempre qualcosa che ricorda il misticismo orientale, e le tradizioni del Soufismo non meno che i voli alessandrini. L'ultimo congiungimento, o meglio assorbimento dell' individuo umano si trova nell' *ittisâl* della filosofia araba, e nella ἕνωσις degli Alessandrini. L'ittisâl che suona *unione*, e che la scuola filosofica araba, segnatamente Jbn-Badja

tia, non accidit ei, ut quandoque intelligat intellectum equi et quandoque non, nisi in respectu Socratis et Platonis, simpliciter autem et respectu speciei semper intelligit hoc universale, nisi humana species deficiat omnino, quod est impossibile. » *De Anima*, III, t, III, cap. 20.

[1] « Ex hoc dicto nos possumus opinari intellectum materialem esse unicum in cunctis individuis, possumusque adhuc ex hoc existimare humanam speciem esse æternam. » *De Anima*, fol. 165.

[2] « Ex necessitate est ut sit aliquis philosophus in specie humana. » *De Anim. beat.*, fol. 354. « Et scias quod non est alia species quæ apprehendat intelligibilia, nisi homo. — Similiter oportet ut inveniantur aliqua individua in specie hominis, quæ apprehendant hunc intellectum ex necessitate. » *De Anim. beat.*, fol. 356.

ed Ibn-Tofaïl, accettò dalle tradizioni dei Soufi; era nel mistico linguaggio di questi ultimi chiamato il problema del *noi* e del *tu*, ad esprimere il quale essi usavano le parole *djam*, o *ittihâd*, che denotano una identificazione più intima ancora.[1]

Averroè esagerando la descrizione che Aristotile fa della specolazione, ed il raccostamento a Dio che per suo mezzo ne consegnita, si lascia trascorrere sino alle intuizioni mistiche dei suoi predecessori arabi. Benchè egli fosse stato il più temperato di quella scuola, non può fare a meno però che in qualche modo non ne risenta i precetti e l'ambiente.

Dimostrata la necessità di un legame tra l'intelletto separato e l'intelletto umano, il filosofo cordovese insegna che l'intelletto acquisito, come da un grado di preparazione, si abbia a sollevare sino all'intelletto universale, ed immedesimarsi in certa guisa con lui; conservando però sempre la sua peritura essenza. Sino al disparire della persona nell'universale ei veramente non perviene, nè si lascia andare a quella specie di nirvana che i mistici della scuola araba chiamano *Djam*.

Come possa però perdurare integra e salva la persona in cotesto congiungimento, non è agevole definire: del pari che dai suoi testi mal si potrebbe cavare un'esplicita soluzione per l'immortalità dell'anima. Stando ai principii del suo sistema ed alle tradizioni costanti della sua scuola, egli avrebbe dovuto negarla. E così dice egli stesso quando riferisce l'eternità della specie ad una sollecitudine della provvidenza, che non avendo potuto accordare all'uomo la permanenza come individuo, ne lo abbia in certo modo ristorato con la virtù di perennare nella specie.[2] Contro questa asserzione

[1] Vedi, Rénan, op. cit., pag. 111–112.
[2] « Sollicitudo divina, quum non potuerit facere ipsum permanere

che più consuona col resto delle sue dottrine, stanno parecchi altri testi, dove par che si accenni alla durata dell' individuo, specialmente nella polemica contro Gazzali, forse tratto a questa concessione dalla disputa medesima, e per non crescere i sospetti, già troppo gravi, che i teologi avevano contro la filosofia. Però, ammesso il fondamento della individualità consistere soltanto nella materia, e la forma essere universale, ciascun vede che l' anima senza del corpo non poteva più conservare nessuna individualità, la quale le proveniva dalla sensibilità, cioè dall' esser legata con un organismo corporeo. Descriviamo ora le condizioni, nelle quali si poteva effettuare il congiungimento con l' intelletto, mèta dell' umana felicità.

Questa facoltà, anzi tutto, varia secondo gli uomini. Essa dipende da tre cose. Una è la forza primitiva dell' intelletto materiale, che varia secondo la maggiore o minor vivacità della immaginazione. La seconda è lo sviluppamento più o meno perfetto dell' intelletto acquisito, avendo visto come la scienza fosse a cotesto ultimo congiungimento via ed apparecchio. In fine la più o manco pronta infusione della forma deputata a trasformare, ed in certo modo a transumanare l' intelletto rinvigorito dalla scienza. Quest' ultima condizione rassomiglia piuttosto ad un soccorso sovrannaturale, il quale proviene dalla grazia divina. Benchè la scienza ne sia indispensabile apparecchiatrice, da sola non basta.[1] Tali sono per Averroè i gradi per cui dalla sensazione si sale sino a Dio.

Averroè ha creduto commentare Aristotile pur nei suoi maggiori sviamenti; ma egli non poteva resistere

secundum individuum, miserta est ejus dando ei virtutem qua potest permanere in specie. » *De Anima*, fol. 133.

[1] Vedi l' articolo di Munck.

alla forza che dovevano esercitare sopra il suo animo le credenze della sua religione, e le tradizioni di quella scuola araba e spagnuola, di cui egli è l'ultimo ed il più grande rappresentante. Non è dato a nessun uomo schiantare di un tratto tutti i legami che l'avvinghiano al suo tempo, ed al suo paese, per trasferirsi col pensiero in altri secoli ed in altre regioni. Si aggiunga ancora ch'egli non seppe la lingua greca, e che dovette leggere il testo aristotelico in traduzioni, dove ci era piuttosto luogo ad indovinare che ad intendere. Fatta ragione di tutti cotesti impedimenti, torna mirabile l'acume che ha dimostrato nello interpretarlo, nè senza ragione il mondo neolatino gli ha conservato il nome di commentatore.

Riassumendo le principali alterazioni arrecate nel testo aristotelico su la dottrina della quale ora ci occupiamo, ci pare di scorgere che siano queste tre. Nella relazione tra universale e particolare, Aristotile aveva detto che l'universale non ha nessuna sussistenza propria, e che non esiste se non nell'individuo: Averroè per contrario dice che l'universale è prima del particolare, perchè se si toglie l'universale, si leva del pari il particolare. [1]

Aristotile aveva detto che la forma è legata alla materia, e che forme separate non ce ne fossero; Averroè ammise forme separate, le quali producono le forme nella materia. [2]

[1] « Universale adhuc est prius particulari, nam si auferatur universale, tollitur et particulare. » *Epit. met.*, fol. 185.

[2] « Formæ separatæ generant formas in materia. — Individuum ergo hominis, quod generatur per se, generatur a sole individuo, et ab homine individuo, illud vero, quod generatur per accidens et est ipsa humanitas, generatur ab ipsa humanitate exspoliata a materia. » *Epit. met.*, fol. 185.

Aristotile finalmente, benchè avesse tentennato nel fare il Noo attivo ora una differenza dell'anima umana, ed ora qualcosa di estrinseco e di divino, non era mai pervenuto sino a fare dell'intelletto attivo una ipostasi che non fosse nè Dio nè l'anima dell'uomo. Il commento arabo dunque non solo alterò, ma svisò del tutto la dottrina aristotelica.

Il commento greco e l'arabo sono i due avviamenti opposti che conteneva l'aristotelismo sviluppati ed anche esagerati ciascuno a scapito dell'altro. Aristotile era oscillato fra due poli, i due commentatori si volgono esclusivamente ad uno, dando all'altro le spalle. Alessandro d'Afrodisia fecondò il concetto dello sviluppo che era nel sistema aristotelico, e se non ne cavò tutte le conseguenze, e fermossi innanzi all'azione divina, che lasciò fuori del mondo, arricchì non pertanto la dottrina del suo autore di quanto le scuole contemporanee potevano apprestargli di più consentaneo e di più speculativo. Averroè pose tutto il suo studio ad ampliare, parte con la filosofia araba, parte con le tradizioni orientali della sua religione, quel tanto che in Aristotile v'era di sovrannaturale; e riuscì a comporre coi testi aristotelici un sistema sì fantastico, che Aristotile medesimo se ne sarebbe per fermo maravigliato il primo. Perciò il commento arabo piacque tanto ai pensatori del medio evo, perchè trovavano in esso un addentellato a tutte le trascendentali intuizioni di una scienza ancora bambina. Di quando in quando s'insospettivano di quelle emanazioni, e di quei congiungimenti misteriosi, ma poi subito si rappaciavano, perchè il metodo di filosofare della scolastica si assomigliava molto al fare del commento arabo: l'una e l'altro si fondavano su la trascendenza, su l'ipotesi che il divino stesse fuori del mondo. Non si accordavano forse dove

si stesse; ma a sbandeggiarlo dal mondo si trovavano puntualmente d'accordo.

Il commento greco, per contrario, non fece buona prova in tutto il medio evo; ma incominciò a prevalere come prima spuntò l'alba della rinascenza. Vi conferì pure lo scoprimento dei testi greci, dal cui ragguaglio venivano non poche nè infrequenti smentite al commento arabo; ma la cagione sostanziale di quella prevalenza non consiste in ciò. La vera causa è che lo spirito umano avendo intraveduto che il divino si avesse a trovare nel mondo, o almeno anche nel mondo, il commento greco doveva arridere di più a quell' occulta ansietà che sospingeva i filosofi allo scoprimento del più rilevante dei veri, cioè all' immanenza di Dio nel mondo. D' altra parte, non abbastanza esperti, nè abbastanza arditi, chiedevano un' autorità, della quale potessero farsi schermo contro la circospetta gelosia della Chiesa, ed anche forse per assicurare se stessi in quell' ardua impresa.

Queste poche considerazioni mi paiono sufficienti a scernere l'origine dei due commenti, a conoscerne il valore, ed a svelare il secreto della loro relativa importanza nella storia della filosofia.

CAPITOLO TERZO.

La Scolastica e la Rinascenza.

Non scrivo qui una storia di tutta la filosofia, ma cerco soltanto di legare il mio tema col movimento storico del pensiero speculativo; perciò altri non si aspetti da me che mi faccia a snocciolare tutti gli ar-

gomenti e tutte le ricerche che prevalsero durante tutto quanto il medio evo, chè sarebbe opera lunga e faticosa. Rompere il filo della narrazione, e saltare a piè pari da Aristotile a Pomponazzi mi parrebbe, d'altra parte, improvvido consiglio, e nocivo alla chiarezza della mia esposizione, come appresso si vedrà. Evitando adunque con uguale studio le lungaggini e i salti, farò di provvedere alla meglio al mio bisogno.

La filosofia che si dice scolastica è un labirinto così intricato, che molti si sono sconfidati di avventurarvisi, e, come suole in questi casi intervenire, hanno fatto sembiante di crederne inutile ogni ricerca. I riuscimenti di questa età sono, è vero, moltiformi, ma non inutili. Mai lo spirito umano non ha mostrato tanta avidità di sapere, quanta in questi secoli, in cui egli organando scientificamente le sue credenze, e saggiandole nel crogiuolo della ragione, si avvezzava a quel lavoro critico che intraprese di poi, e che tuttavia va maturando.

La scolastica è una teologia ed una filosofia. Come teologia essa fu prima polemica, poi dommatica: combattè contro le scuole della filosofia gentilesca, propugnando i più capitali dei suoi principii, l'unità di Dio, la creazione, la caduta, ed il riscatto dell'uman genere. Posata da questa prima lotta donde era uscita vincitrice, si volse ad organare i suoi dommi, e con Pietro Lombardo iniziò la sua seconda forma.

L'abito della scienza era estraneo alla religione, ed i più zelanti se n'erano adombrati; e talvolta se l'eran pigliata contro gli audaci autori di questa novità. Il bisogno di difendersi e di organarsi prevalse però su queste paure; ed i teologi scolastici la vinsero sui mistici, che di quando in quando levavano la voce, e si auguravano male di cotesto sussidio della ragione, che

a lungo andare si sarebbe rivoltata contro di loro medesimi che l'avevano sconsigliatamente invocata. Era presso a poco la favola del cavallo, che ricorse al patrocinio dell'uomo, quella che stimolava i loro timori, nè forse a torto.

Non è di questa forma di scolastica che io parlerò, ma dell'altra, la quale cominciava, o pretendeva ad essere scienza; e certo adoperava a tutt'uomo di trovarsi un contenuto suo proprio, non tolto a prestito dalle tradizioni religiose, conforme al processo della teologia. Non starò qui a discutere se questa forma fu ideata nella corte di Carlo Magno, o in quella di Carlo il Calvo; se venne più tardi col Roscelino, o con Anselmo, e rimando chi ne avesse vaghezza alle storie del Ritter e dell'Haureau: io additerò il fondo della ricerca medesima.

La scolastica non comincia a specolare rivolgendo l'attenzione sul pensiero in se stesso, ma invece piglia le mosse da qualcosa di esterno. Come teologia ella si era volta alla tradizione cristiana per spiegarsi le relazioni tra Dio ed il mondo, o meglio tra il mondo di là, e quello di qua: come filosofia essa cominciò da commentare l'Organo di Aristotile preceduto dall'Isagoge porfiriana; e neppure l'organo tutto quanto, ma le Categorie e l'Ermeneia.

La filosofia scolastica nel suo umile cominciamento era rincantucciata nel Trivio col nome di dialettica Suo cômpito era d'insegnar le parole (*verba docet*); e si congiungeva con la grammatica e con la retorica compagnia troppo modesta, se non fosse per avventura, che i filosofi di quei tempi avessero antiveduto il consiglio che non ha guari il professore Ranalli dava alla filosofia di cacciarsi nelle istituzioni retoriche *per far più degna e venerabile mostra di sè.*

In questi primi passi la filosofia non usciva del commentario. Le cinque voci, o i cinque predicamenti, che una tradizione ingenua, come la chiama il Prantl, attribuiva a Porfirio, erano il nerbo del suo disputare.[1] Queste cinque voci erano il genere, la specie, la differenza, il proprio, l'accidente (γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός). Aristotile li aveva già noverati nella Topica, e lo stesso Boezio lo aveva avvertito; intanto, non si sa come, si è continuato ad attribuirne la scoperta a Porfirio, e sono conosciuti volgarmente sotto il nome di universali di Porfirio.

Aristotile col distinguere la sostanza in prima e seconda, e col chiamare i generi e le specie sostanze seconde, aveva lasciato luogo a dubitare su la natura di cotesti universali. Imperocchè se da una parte li dice sostanze seconde, dall'altra soggiunge che indicano piuttosto delle qualità: da cotesta irresolutezza vennero le domande che più tardi fece Porfirio, se cotesti universali si avessero a dire semplici concezioni della mente, ovvero realità sussistenti; e, pognamo che sussistessero fuori, qual è il modo di loro esistenza? Son corpi o no; sussistono separati dagl'individui, o dentro ad essi? E su tali ricerche si versò la filosofia scolastica per quasi sei secoli.

Haureau nell'accurata storia che fa di questo periodo avverte che la scolastica vi si stillò il cervello per non aver badato ad una distinzione, che, secondo lui, sarebbe questa, che, cioè, nella mente di Aristotile non vi fosse contraddizione, e che le specie ed i generi si potessero chiamare e sostanze e qualità con pari ragione. Sostanze, inquantochè l'individuo non poteva far senza di esse, che, sebbene qualità, pure non erano

[1] Prantl, *Geschichte der Logick*, Erster Band, pag. 627.

estrinseche ed accidentali come tutte le altre qualità. Qualità poi, in quantochè non avevano nessuna sussistenza propria, ed in ciò si accordavano con tutte le altre categorie, le quali richiedevano la sostanza come loro ultimo sostrato.[1]

Noi però ricordiamo che nella dottrina di Aristotile su gli universali ci fosse una vera ed intrinseca contraddizione, o incertezza che dir si voglia, e che Aristotile considerava anche il solo universale come alcunchè di assoluto, tanto da fondarvi sopra la cognizione. L'universale per lui non poteva dunque essere riducibile ad una qualità, e non si sapeva risolvere a dirlo una sostanza. La disputa dei Nominali e dei Realisti trovava alimento nella posizione medesima del filosofo greco. Di queste due scuole tanto celebri in tutti i tempi di mezzo, il Nominalismo sviluppava un lato del sistema aristotelico, cioè la prima realtà posta nell' individuo, come avente una materia ed una forma determinata; il Realismo, al contrario, sviluppava l' altro, quello delle forme separate, degli universali sussistenti per sè.

Benchè il combattimento di questi due indirizzi opposti si fosse palesato prima, quando scoppia più forte è dopo la prima metà del secolo undecimo. I due campioni, sostenitori delle sentenze contrarie, sono Roscelino, ed Anselmo di Aosta. Di Roscelino non rimane nulla, salvo le esposizioni che ne han fatto sant' Anselmo ed Abelardo. La somma della sua dottrina era breve, la negazione degli universali come qualcosa di sussistente. Per lui non vi è altro che individui. I suoi oppositori gli rimproverano di aver risguardato gli universali come *fiato della voce, flatus vocis*; espressione dipoi passata nella storia del nominalismo; ma

[1] *De la Philosophie scolastique*, par B. Haureau, tom. I, pag. 64.

forse quella fu una esagerazione degli avversarii. Il Roscelino non ha potuto disconoscere la loro realtà nel concetto della mente, ed i critici più accurati si accordano nel riconoscere che il nominalismo non si differenziasse nella sostanza da quell' altro sistema, che si disse concettualismo, e fu attribuito ad Abelardo, il quale mutò nome all' insegnamento del suo maestro, più a stornare l' invidia ed il sospetto di eresia, che per mutazione sostanziale che vi avesse arrecato. Negare gli universali era attaccare il mondo trascendentale, su cui poggia l' intuizione religiosa. Nè ciò sfuggì alla mente sottile di Anselmo, il quale apertamente dichiarò: come farà a capire che in Dio ci sono più persone, chi non intende come nella specie umana ci siano più uomini? Difatti Roscelino, l' imperterrito canonico di Compiègne, non aveva dubitato di assoggettare a quella critica la stessa Trinità, e si era appigliato al sabellianismo, separando, nonchè distinguere, le tre persone, e negando perciò l' unità della divina essenza. Pagò l' ardimento con la condanna del Concilio di Reims, perchè Anselmo poteva moltissimo nella chiesa di quei tempi, e nell' animo del fiero Ildebrando; indomito sostenitore anche lui delle prerogative pontificie, specialmente in Inghilterra, dirimpetto a Guglielmo il Rosso.

In lui, come nota il Rousselot, v' ha due filosofi; il metafisico profondo che si addentra, senza esitare, nelle più ardue questioni, ed il realista che ondeggia tra il filosofo ed il cattolico, e che non indietreggia innanzi a nessuna inconseguenza per salvare quest' ultimo titolo.[1] Lasciando qui la disputa tra l' Haureau ed il Rousselot, se sant' Anselmo muove dall' unità divina fin

[1] Rousselot, *Etudes sur la Philos. dans le moyen-âge.* Première Partie, pag. 215.

dai primi passi, o se vi arriva attraverso dell' unità di sostanza, che mi porterebbe assai lontano dal mio proposito, dico aver sant' Anselmo considerato gli universali sotto quella triplice forma, che poi rimase nel linguaggio della scuola. L' universale è da riguardarsi, dice egli, o prima delle cose, o nelle cose, o dopo le cose; *ante rem, in re, post rem*. Prima delle cose è l' idea divina, da cui rampolla la cosa creata: nella cosa stessa è una sostanza universale che corrisponde al concetto della nostra mente: dopo la cosa è il concetto medesimo. Il nominalismo aveva negato ogni realtà alle sostanze universali, e le aveva ridotte a mere voci, dicono gli oppositori; a meri concetti, diciamo noi: il realismo invece, non contento di averne riconosciuta la realtà nelle cose stesse, le porta più avanti, e le colloca prima delle cose.

E qui voglio accennare quanta parte avesse nella speculazione di sant' Anselmo la fede religiosa, e la necessità di torcere la filosofia a sostenere il domma. A riconoscere la realtà degli universali furono non piccolo sprone il domma della Trinità, quello dell' Incarnazione e quello del peccato di origine. Di quello della Trinità già abbiam detto alcunchè; quanto alla incarnazione era chiaramente messa in dubbio, o alterata, quando una persona o era una mera voce, o se no, doveva essere una sostanza separata.

E finalmente se la specie umana non avesse realtà nessuna fuori degl' individui; come, peccando Adamo, si era guasta e magagnata tutta la specie? E per qual modo si poteva trasmettere quella prima infezione? I problemi filosofici si toccavano, anzi s' intrecciavano coi dommi cattolici; perciò sant' Anselmo ne fu o spinto, come dice il Rousselot, o rinfervorato almeno alla difesa del realismo.

Anselmo d'Aosta, a sentenza del Rousselot, rasentò assai da presso il realismo di Scoto Erigena, e se schivò le conseguenze del suo predecessore, fu piuttosto zelo di religione che lo rattenne, che non rigore di scienza. Il principio da lui asseverato con tanta risoluzione da edificarvi sopra la prova dell'esistenza di Dio, passata di poi nella storia, è la medesimezza dell'ordine reale con l'ordine ideale, o almeno la loro stretta corrispondenza. Più vago di spaziare nel mondo trascendentale delle idee, o degli universali innanzi alle cose, ei non stette a cavare i corollarii del suo principio con quell'ampiezza, che lo avrebbe fatto accorto della esorbitanza che rinchiudeva. Guglielmo di Champeaux nel secolo duodecimo ringiovanì, ed allargò il realismo, e dalla contemplazione delle idee sopra le cose lo trasportò a squadrare gli universali nelle cose stesse; ricerca accennata, ma negletta dall'arcivescovo di Cantorbery. Da tale esame vennero queste conseguenze; che cioè la massima realità stesse nell'uno, nella universalissima essenza, la quale rivestendo le forme della particolarità, porge alle essenze manco universali quanto di realità contengono; che le differenze che partoriscono la individualità sono altrettante limitazioni dell'essere. Il realismo così fu formolato con ogni precisione possibile: dove i nominali ponevano l'individuo come la concreta ed ultima realità, i realisti ponevano al contrario siffatta realità nell'essenza più universale, nell'uno, genere supremo, che differenziandosi diventava di mano in mano il multiplo. L'intuizione vaga di Scoto Erigena, e la tesi teologica, per così dire di sant'Anselmo. aveva rivestito ogni rigore dialettico tra le mani di Guglielmo di Champeaux.

Tra lui ed Abelardo si riappicca nel secolo duodecimo la lizza, che nel precedente si vide ingaggiata tra

Roscelino e sant'Anselmo. Abelardo, discepolo di Roscelino e di Guglielmo di Champeaux, si volge a combattere il nominalismo ed il realismo ad un tempo, ed a fondare quella sentenza di mezzo, che fu detta concettualismo. Gli universali non sono mere voci, nè somme realità; la prima, come la seconda opinione trasmoda: gli universali sono concetti della nostra mente.

Abelardo fu la mente più filosofica del secolo duodecimo; ebbe acume nel criticare, e vena inventiva; gran sostenitore dei diritti della ragione fu perseguitato, ad istanza di san Bernardo specialmente. Gli si scatenarono contro pedanti e teologi; ebbe condanne di concilî, e morsi d'invidia, e fu sempre rassegnato e sereno; nè rimise punto di costanza. I suoi infortunati casi con Eloisa, l'amore, la sventura, il sacrificio, le persecuzioni lo hanno circondato di un lume perenne di poesia, come il forte ingegno, gli studî profondi, la eloquenza del dire, ed il coraggio nel difendere le sue convinzioni lo fanno considerare come uno dei più arditi pensatori, e dei più illustri propugnatori della libertà del pensiero. Chi fosse vago di conoscere i casi di quest'uomo singolare, ed ogni cultore della filosofia dovrebbe esserlo, legga il bel lavoro del Rémusat, fatto con diligenza da storico, e con amore da concittadino.

Benchè egli avesse combattuto del pari Roscelino e Guglielmo di Champeaux, è facile vedere, che da Roscelino discorda più in apparenza che in sostanza. Roscelino intento a combattere la tesi opposta aveva, come suol farsi, oltrepassato il segno della temperanza, ed aveva chiamato pure voci ciò che i suoi avversarî tenevano anzi per realtà vere e concrete. Abelardo combatte, e rifà: non contento a mostrare ciò che gli *universali* non sono, mostra dippiù dove stiano, e fa

scorgere ch'è nei concetti della mente la loro vera sede. Tale può dirsi la differenza che corre tra Roscelino ed Abelardo.

Non così verso Guglielmo di Champeaux. L'essenza universale se fosse realmente esistente dovrebbe trovarsi in ogni individuo, ed allora esisterebbe nello stesso tempo in luoghi diversi, dovrebbe patire opposte modificazioni, non successivamente, ma nello stesso tempo. Il Rémusat avverte che la critica, che fa Abelardo del realismo sotto le diverse gradazioni in cui vigeva ai tempi suoi, risponde nel fondo a quella che Aristotile ne aveva fatto nel settimo libro della Metafisica.[1]

Nei due secoli, di cui abbiamo discorso, il sistema ch'era avuto più in sospetto, era il Nominalismo, appunto perchè esso mirava alla distruzione di quella trascendenza, in cui il medio evo sentiva riposta la sua vita, e la sua storica significazione. V'ha un certo istinto nella storia, come negli animali: ogni età sente, o indovina, dove stia il pericolo che la minaccia. Benchè Guglielmo di Champeaux si fosse levata la visiera, non patì le molestie che travagliarono il modesto Roscelino, e l'infortunato Abelardo, mal protetto dalla mutazione del nome. Nel terzodecimo secolo però la Chiesa scoverse un nemico in quel sistema, che aveva creduto compagno ed alleato nelle sue tendenze oltremondiali. Che cosa era avvenuto di nuovo? Gli arabi avevano ricevuto Aristotile dagli Ebrei di Siria, e quindi, interpretatolo e commentatolo, ne avevan fatto dono alla rimanente Europa, per mezzo degli Ebrei di Andalusia, di Marsiglia, e di Montpellier. Le esorbitanze dei commenti arabi facevano travedere imminente il pericolo del panteismo: l'eter-

[1] *Abélard*, par Charles de Rémusat, tom. II, pag. 25.

nità della materia contrastava con la creazione del mondo; quelle intelligenze ingradate negli astri rassomigliavano assai alle concezioni ereticali di Valentino: tutt'assieme, la Chiesa vide minacciati i suoi dommi, e se la pigliò non pure con gli arabi, ma con Aristotile medesimo, che della più parte di quelle esorbitanze non era colpevole. Col cominciare del secolo terzodecimo si apre quella serie di apoteosi e di anatemi, che forma la storia dell'aristotelismo. Giovanni di Launoy, che descrisse le varie fortune di Aristotile nell'Accademia parigina, contò fino a sette diverse vicissitudini. La prima fortuna è una condanna del sinodo parigino, sotto il regno di Filippo Augusto, e proprio l'anno 1209, che ingiunse si bruciassero tutte le opere di Aristotile. L'ultima è al contrario un'apoteosi tanto esagerata, quanto era stata la prima interdizione; poichè la facoltà teologica colpì di anatema le proposizioni opposte ai principj aristotelici; ed il senato fece un decreto di questo medesimo tenore. Strana vicenda di onore e di vilipendio, che sarebbe stata argomento di riso, se la condanna di Aristotile non avesse portato con sè la profanazione della tomba di Amaury de Bène, il rogo dei suoi discepoli, e la persecuzione di Davide de Dinant; come, tre secoli dopo, l'omaggio esorbitante reso allo stesso filosofo fu contaminato dall'assassinio di Pietro Ramo. Vero è che al primo di quei tragici avvenimenti conferì il sospetto per l'eresia dei Catari, ed al secondo per quella degli Ugonotti, ma Aristotile fu pretesto alle vendette della Chiesa.

Visto il pericolo da un lato e dall'altro; quinci la negazione di ogni sovrannaturale, quindi un sovrannaturalismo fantastico opposto a quello rivelato dalla fede, si ricorse allo spediente di una conciliazione, limitando le pretese del nominalismo non meno che quelle del

realismo. Celebre autore di questo tentativo fu Alberto magno, e poi il suo scolare Tommaso di Aquino. Tra le loro mani, parte per la cognizione dei nuovi libri di Aristotile, parte per gli studi progrediti, la questione degli Universali si ampliò, e dalla dialettica si trasferì nella fisica, nella metafisica, e nella psicologia. Costretto ad affrettarmi verso il mio tema, raccolgo sotto brevità le loro opinioni sugli Universali e sull'Anima. Se non che, dove prima di loro la ricerca era stata dei soli Universali, e appresso di loro fu dell'Anima, per essi si cercò dello annodamento della materia e della forma, ossia della formazione dell'individuo: ricerca, la quale congiungeva quella dei primi due secoli della scolastica con l'altra che fu agitata massimamente ai tempi del rinascimento.

Ogni secolo soleva tramandare al successivo una nuova ricerca, o meglio un nuovo aspetto della stessa ricerca a investigare, un nuovo nodo a sgroppare. L'undecimo secolo aveva indicato gli Universali nelle cose, e, sfiorato appena questo lato della questione degli Universali, lasciò poi il carico di squadrarlo per ogni verso al secolo duodecimo. Questo alla sua volta intravide che gli Universali si rimenavano ai primi elementi costitutivi degl'individui, ed accennata appena questa nuova attinenza, ne lasciò in retaggio lo sviluppo al secolo decimoterzo.

Il Rémusat avverte che nell'analisi che Abelardo fece delle specie e dei generi, di grado in grado si sollevò al genere supremo, dove scorse un'ultima composizione di due principj; della materia, che sarebbe per così dire la pura essenza, e della forma, che sarebbe la suscettibilità dei contrari.[1] Questo fu l'addentellato lasciato da Abelardo. L'introduzione della Metafisica di Aristotile,

[1] Rémusat, op, cit., tom. II, pag. 52-53.

e quindi la lettura del settimo libro, dove s'investiga la struttura dell'individuo, e si trovano i due elementi della materia e della forma, fece nascere spontanea la ricerca: in quale di cotesti elementi consiste proprio l'individualità? Aristotile, per vero dire, non aveva formolata nei suoi libri questa domanda esplicitamente; ma porse altrui occasione di farla, e fu fatta, perchè il genere umano nello sviluppamento della storia è il logico più sottile e più formidabile. Così vediamo, nel secolo decimoterzo, mutato l'aspetto della scuola: alla Isagoge di Porfirio si preferisce il settimo libro della Metafisica: più tardi verrà il terzo dei libri dell'Anima « che l'uno e l'altro caccerà di nido. »

Sebbene autore di cotesto nuovo avviamento della scolastica fosse Alberto Magno, e l'Haureau si lagnasse della storia, la quale non è stata abbastanza giusta, chiamando quel sistema tomismo, e non già albertismo; certo è però che l'Aquinate sviluppò, aggrandì, ordinò le dottrine del suo illustre maestro. Col suo potente ingegno, con il portentoso sapere, egli accolse nella sua mente, tutto quanto seppe quel secolo: « Se dovessi cercare, dice il Settembrini, fuori dell'arte una rappresentazione pari al secolo, io la troverei nelle opere di S. Tommaso d'Aquino, stupendo ingegno che appartiene alla Chiesa, nella quale era il maggior sapere e la maggiore forza del secolo. »[1] Ed io, che in questa rapida rassegna del medio evo non posso entrare in particolari, dirò solo gli ultimi risultamenti di tutta quella scuola, dove grandeggiano le figure del rampollo dei conti di Bollstadt e di quello dei conti d'Aquino.

Dei due elementi, dalla cui integrazione, o dal cui

[1] Vedi le *Lezioni di Letteratura italiana*, pag. 90, dell'illustre professore Luigi Settembrini, le quali contengono pensieri nuovi e profondi in una forma piena di candore e di schiettezza, com'è l'animo suo.

sinolo, come aveva detto Aristotile, risulta l'individuo, qual è il vero principio individuante? Questa domanda significa: quale dei due elementi rappresenta l'elemento individuale, e quale l'universale? San Tommaso rispose che l'individuazione proviene dalla materia, tanto che se si dà una forma separata che non comunichi punto con la materia, questa non patisce moltiplicazione individuale: è insieme specie ed individuo, come interviene degli angeli.

E la materia in che modo può improntare la nota d'individualità? Imperocchè non da ogni indefinita materia si può dire che rampolli questa individuazione. Qui san Tommaso ricorre alla quantità, e dice che solo la materia quanta, o segnata, come dissero poi alcuni Tomisti, può dare l'individualità. Se non che cotesta soluzione lasciava aperta la breccia a nuovi assalti. Chi è che della materia per sè illimitata e fluente, ne fa qualcosa di quanto e di segnato? Certo la forma, che imprimendovisi, e suggellandola, v' impronta il segno della sua distinzione. Tale fu difatti la difficoltà che più tardi mosse quell' ingegno acuto e sottile che fu Duns Scoto.

Aristotile, come si pare dai capitoli precedenti, aveva tentennato ei medesimo: qual maraviglia che rimanessero intricati negli stessi equivoci i suoi seguaci? Egli però non aveva scandagliato abbastanza il fondo della sua incertezza: la discussione sforzò poi i suoi interpreti a cavare le più lontane conseguenze di quel primo sbaglio. Egli aveva presupposto l'individuo bello e formato; gli scolastici vollero tentare di costruirlo; ma con quali elementi? Con una materia che da sola è una indefinita possibilità; con una forma, che da sola è un'astrazione. Or come due astratti, accoppiati insieme, possono partorire un concreto? Non era da cercare, dunque,

chi di loro due avesse a generarlo; ma bisognava prima discutere se quella generazione fosse possibile; cosa che non fecero, e che li fece procedere di astrazione in astrazione, sino a smarrirsi in un mondo fantastico, discostandosi sempre più dal mondo reale.

La trattazione principale di san Tommaso versò su la relazione scambievole di materia e di forma; non per tanto ei non trascurò le altre due degli Universali, e dell'Anima, che ricongiunse a quella prima. Gli Universali, innanzi tratto, sono in Dio, e sono le idee, i modelli della creazione; ma alla scienza umana non giovano. Così la concessione fatta al realismo, e l'aver ammesso gli Universali *ante rem* non nocque al suo indirizzo di peripatetico e di concettualista. Gli Universali sono nelle cose, non come essenze sussistenti, ma come materia dei nostri concetti. Lo spirito che astrae e generaleggia, bisogna che trovi un qualche fondamento nella natura. Siffatto fondamento non è l' unità, ma la simiglianza. Egli parteggia adunque per gli Universali *post rem*, cioè per il concettualismo; ma ai Realisti concede le idee divine, *ante rem*, e la similitudine *in re* degli individui; la quale induce alla concezione degli Universali.

Riguardo all'anima è agevole scorgere come si rannodasse alla questione della individualità. Aristotile aveva chiamato l'anima forma, o entelechia del corpo; dunque la relazione tra anima e corpo è la stessa di quella che passa tra forma e materia. Ora avendo detto che l'individualità consiste nella materia, come farà l'anima a perdurare nella sua individua sussistenza? San Tommaso replica con una scappatoia, nè poteva altrimenti, e dice che, acquistata una volta l'abitudine nel suo congiungimento col corpo, ella la ritiene, e così rimane salva la individualità, benchè il corpo si dissolva

e perisca. Era un risaldamento alla meglio, che mal nascondeva la screpolatura, e che se non contentava l'ingegno sodo e profondo dell'Aquinate, bastava però alla sua fede, cupida di rinvenire un'apparenza qualsiasi di ragione per accordare la scienza col domma. Di questa sua soluzione per difesa della immortalità avrò a rifarmi altrove più diffusamente, perciò qui non mi ci fermo di vantaggio.

Su lo scorcio del secolo decimoterzo e l'inizio del decimoquarto fiorì Duns Scoto, celebre avversario del Tomismo, e fondatore di una scuola che prese da lui il nome, benchè i principj esistessero prima. Scoto è uno dei più acuti ingegni che siano stati al mondo, nè senza ragione fu chiamato il dottor sottile. Morto di trentaquattro anni lasciò tra opere originali e commentarî scritto tanto, che si dura fatica a calcolare come gli sia bastato il tempo. Come l'Aquinate era stato il capo attorno a cui raggrupossi l'Ordine domenicano, così Scoto fu il maestro e la guida dei francescani. Dopo questi due famosi frati, quei due Ordini ebbero non poca parte nei fasti della scolastica.

Tra san Tommaso e Scoto si riscontra sempre una opposizione, che ora si direbbe sistematica. Il Cardano diceva, che sapendo che san Tommaso aveva propugnata l'immortalità dell'anima, pur senza leggere Scoto, era certo che questi l'avesse dovuta combattere. Tra i due ordini regnò sempre un dissidio, che sapeva del puntiglio e della rivalità; talchè spesso per non potersi riscontrare a un punto medesimo, si smarrivano per via, mediante distinzioni e sottodistinzioni interminabili, come chi dà di svolta ad ogni chiassuolo per non imbattersi in una persona in viso.

San Tommaso aveva riposto il principio della individuazione nella materia, Scoto invece prova che la

materia è sempre l'elemento comune della generazione e della corruzione. Ed assodato che ogni creatura per quanto spirituale si fosse, avesse una cotal mistura di potenza, disse questa suprema potenza materia prima, soggetto di tutte le ulteriori determinazioni. Dopo questa materia prima, comune alle sostanze generabili e corruttibili, ammise un'altra materia prima, di seconda mano, ch'egli chiamò materia secondamente prima, soggetto della generazione dei generi e delle specie, la quale aveva sì una cotal determinazione, ma non l'ultima, non quella che fosse indivisibile, ed a cui non si potesse aggiungere nessun'altra differenza. La materia prima, di terza mano, era in fine quella, la quale determinata già prima come genere e come specie, riceveva una forma ultima, una differenza non più specifica, ma individuale, che la faceva diventare questo o quello individuo. Questa ultima determinazione fu detta nel linguaggio degli scotisti *ecceità*, da *hoc est*, perchè faceva che l'individuo, per cotal differenza, fosse piuttosto questo che un altro. Così determinato l'individuo, poteva sì passare da una modificazione in un'altra, ma non pativa ulteriori limitazioni che ne toccassero l'essenza: salvo la corruzione, la quale disciogliendo il vincolo della materia e della forma, disfaceva ciò che la generazione aveva prodotto. Gl'individui adunque sono in-divisibili, nè alterabili, quanto alla sostanza, benchè possano mutare di accidenti.

A un capo della scala dell'essere sta dunque la materia prima, all'altro l'entità ultima; quinci il genere massimamente comune e divisibile, quindi l'individuo ossia l'indivisibile. Ai gradi di cotesta scala, che per Scoto sono gradini reali, stanno i generi, che sono la materia, e le differenze specifiche, le quali sono la forma. Chi non volesse riconoscere la realità degli Univer-

sali sarebbe sforzato a non ammettere altre distinzioni, che quelle da individuo ad individuo: or come? Una specie non si differenzia dunque realmente da un'altra? Che se si replica che tutta la distinzione sta nel concetto della nostra mente, non si vede che i nostri concetti ora sono, ed ora no; e che così la distinzione sarebbe in un momento, e non sarebbe in un altro? Aristotile medesimo, sebbene avesse negate le idee separate, aveva riconosciuto l'esistenza delle forme universali nei molti.

Tali erano per sommi capi i fondamenti degli Scotisti, ed i principj dei loro ragionari.

Tomisti e Scotisti, cosa insolita, si incontravano in un punto, nell'ammettere cioè nel processo del nostro conoscere delle specie intermediarie, le quali aiutavano l'atto dell'intendere, e lo preparavano in certa guisa. È contro cotesta inutile gerarchia che si oppone alacremente Guglielmo Occam, che meritamente si può chiamare l'ultimo degli scolastici.

Le specie allora in voga erano di due qualità; quelle provenienti dal di fuora, o specie sensibili, che si rassomigliavano agl'idoli di Democrito; e quelle elaborate dall'anima stessa, o specie intelligibili. La scuola chiamava le prime specie impresse, e le seconde specie espresse.

Guglielmo d'Occam, detto così da un paese della contea di Surrey, dov'era nato, con sottile accorgimento dimostrò l'inutilità delle specie impresse per avvertire le cose esteriori, e delle espresse per intendere. Fra il subbietto pensante e l'obbietto pensato ammise una comunichevolezza immediata, senza sussidio di intermezzo; talchè tutto quel mondo fittizio di specie che si radunavano, si sparpagliavano, si rincrociavano nell'anima rimase irremediabilmente distrutto.

Occam non mancava di ardimento: frate, si era rivoltato contro le oltrepotenze dei Papi, ed aveva sostenuto le prerogative dello Stato: francescano, ed allevato nelle fresche tradizioni dello scotismo, ribellossi contro i propri maestri, e divenne il più formidabile dei Nominali.

Nell'anima riconobbe due facoltà, la intuitiva, *vis intuitiva*, e la astrattiva, *vis abstractiva*. L'esistenza è colta immediatamente dalla intuizione: l'astrazione non s'intromette punto della esistenza, contenta ad astrarre dalle cose simili l'universale. Il concetto, risultamento di questa astrazione, è singolare come atto dell'anima, ma è universale come rappresentativo, *repraesentando*. I limiti della scienza umana sono delineati dalla intuizione, e dove questa finisce, non possiamo procedere a nessun patto. Della esistenza di Dio, della immortalità dell'anima ci istruisce la fede; ma la scienza non ci può in nessun modo informare.

E le idee e gli Universali? Occam se ne disfà bellamente. In Dio non v'ha idee: queste essendo moltiplici, Dio al contrario avendo ad essere uno. E poi, di Dio possiam discorrere per quella somiglianza che ci è dato arguire tra il nostro modo d'intendere ed il suo; ma noi non abbiamo altre idee, salvo che l'atto medesimo dell'intendere, dunque in Dio l'idea non è altro che la creatura in quanto da lui vien pensata.

Gli Universali nella natura non reggono meglio. Tutto ciò ch'esiste è singolo: l'individualità si converte con l'esistenza; tanto che se gli universali esistessero realmente, sarebbero singoli anche loro. Nell'anima abbiam visto come avesse negato ogni altra specie intelligibile che non fosse l'atto medesimo del conoscimento. Così gli Universali sparirono, e come idee divine, e come generi e specie reali, e come specie intelligibili. Occam

ne fece aspro governo, indignato e del lungo predominio che avevano avuto nella scuola, e della inutilità del loro intricato ordimento. Non si hanno da moltiplicare enti senza necessità, fu il grido che disertò le scuole di tanti idoli con lungo studio inventati e difesi.

La Scolastica è il medio evo nella filosofia; ed il medio evo ha per proprio contrassegno questo, di voler cercare tutto in un mondo di là, il genere e la specie fuori dell'individuo; la materia e la forma fuori del loro congiungimento; Dio fuori le cose; l'intelletto fuori dell'anima, la perfezione e la virtù vera fuori la vita: cose tutte che ridotte in una formola han fatto dire: la Scolastica sta nella trascendenza, nell'*al di là*. Sotto questo aspetto il nominalismo era il nemico che la Scolastica nutriva nel proprio seno, perchè quel sistema inclinava a sbandeggiare al possibile la trascendenza, ed a ridurre la scienza ad una misura angusta, ma salda. Da qui provenne quell'insospettirsi della Chiesa al suo primo affacciarsi. I realisti furono prima careggiati, protetti, e, senza le intemperanze della filosofia araba, avrebbero continuato il loro imperio nella scuola, protetti dalla Chiesa. E perchè? Per essere anch'ella inclinata a spaziare nel mondo invisibile, e perchè la fede è sostanza di cose sperate, ed argomento delle non apparenti. Negate tutto cotesto mondo fantastico ed invisibile e trascendente; fondate la scienza su l'intuizione della natura e dello spirito, lasciate da banda quei voli pindarici per regioni che niuno ha veduto, e di cui tutti vogliono parlare, e la scolastica ha cessato di regnare. Occam perciò le diede l'ultimo crollo, come Roscelino le avea dato il primo e più violento attacco. Il frate francescano del secolo decimoquarto ci fa maraviglia non tanto per la critica severa ed arguta che fa del realismo, quanto per l'ardimento di romperla con le

tradizioni del suo secolo, e, quel ch'è più ancora, dell'Ordine in cui era stato allevato.

Un giorno questo fraticello, perseguitato e fuggiasco, si presenta alla corte di Ludovico il bavaro e gli dice: — difendimi con la spada, ed io ti difenderò con la penna! — Questo motto vi rivela il suo carattere.

Lo spirito umano è consentaneo con se stesso in tutte le sue manifestazioni, e perciò l'arte, la religione, e la costituzione dello Stato rispondono pure alla concezione della scienza. Il Cousin ha anzi considerato la Scolastica, non per il suo proprio contenuto scientifico, ma soltanto per rispetto alla religione. Prima la filosofia ancella, poi alleata e compagna della teologia, infine tenta di francarsi dal vassallaggio e di rivendicarsi a libertà. Tal'è la tripartizione che lo storiografo francese fa dei periodi della scolastica. A noi, benchè paia incontrastabile che la filosofia nel medio evo come in tutte l'età sia proceduta di conserva con la storia del mondo, nondimeno sembra che toglierle in tutto quel periodo un contenuto razionale, e proprio, non è esatto; molto più che così il suo affrancamento si sarebbe dovuto effettuare per intervento altrui. Or qual'altra forza vale ad affrancar la ragione, se ella stessa non si accorge di sè? La scolastica finisce distruggendo se stessa, come abbiam visto che è accaduto col nominalismo di Occam; e se il suo termine rinverga, a un di presso, con lo scorcio del medio evo, ciò avviene per quel processo armonioso, che fa camminare di conserva lo spirito umano in tutte le forme ch'egli riveste.

L'arte rinnovata, la Riforma religiosa, la costituzione dei nuovi Stati si riscontrano, poco su poco giù, con la filosofia della rinascenza: il medio evo si dissolve in tutte le più sostanziali manifestazioni dello spirito; sotto lo strato morto del mondo vecchio pullula il germe

del nuovo. Tal'è il fato della storia, che inconsciamente lega ad uno stesso cammino le forme più svariate, ed in apparenza più indifferenti. Investighiamo il filo occulto e portentoso di quel legame.

L'arte è la prima a svegliarsi tra le forme dello spirito. Il popolo occupato da un nuovo sentimento, la prima cosa che fa, lo esprime fantasticamente. Dante nei tempi nuovi canta la Chiesa e l'Impero, le due forme trascendenti del diritto divino; perchè quel conflitto è un portato del mondo cristiano. La Chiesa è il divino su la terra, e l'Impero è l' elemento umano. A contemperarsi, e ad unificarsi l'elemento divino e l'umano, come nota profondamente il prof. Spaventa, fanno così: la Chiesa tende a divenire Stato, e l'Impero ad arrogarsi il diritto divino. [1] Questo contrasto è una necessità storica, ch'è quanto dire una necessità ideale, e serve a preparare l'avvenire, cioè la ricognizione del divino nello umano; perciò l'assolutezza finale dello stato. Questo conflitto storico risponde al problema scolastico; nè paia questo riscontro uno storcimento forzato. Il contrasto fra l'universale ed il particolare, fra la materia e la forma, occupava tanto seriamente le scuole, quanto le contese e le guerre fra i Papi e gli Imperatori turbavano le città. Marsilio di Padova che scrisse il *Defensor pacis* per sostenere i dritti dell'imperatore Ludovico IV contro le pretese di tre pontefici, e perciò i diritti dello Stato, dice che il popolo si abbia a scegliere il principe, e che questo una volta eletto abbia a compiere l'ufficio che fa il cuore verso

[1] « Ma nel medio evo Chiesa e Stato hanno un lato comune: il divino (la Chiesa) ha del mondano, il mondano (lo Stato) ha del divino. — Qui l'unità è il divino come elemento religioso; quindi nel fatto prevale la Chiesa, come manifestazione dell'elemento religioso. » *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa* di B. Spaventa, pag. 274.

gli altri organi, cioè di generare le altre parti del consorzio civile, le quali sono la materia delle parti della città.[1] Dove si vede applicata la dottrina di Aristotile su la generazione alla costituzione dello Stato. Il popolo è l'anima, il principe è il cuore, la forma o l'organo generatore di tutti gli altri; gli altri uffici sono la materia appropriata a quella forma.

Il nuovo concetto dello Stato doveva essere, che la divinità non gli viene nè dalla Chiesa nè dall'Impero, ma che ogni stato è tale per virtù propria. Questo nuovo concetto era necessariamente legato con l'altro, che la trascendenza in filosofia era assurda, che la natura e lo spirito sono viventi ed intelligibili per virtù propria, e che ciascuno di essi è un processo intimo a sè, e che congiunti formano un solo processo, senza bisogno di far calare l'universalità, o l'individualità, o l'intelligibilità dal di fuora. Tutto questo, ripeto, era lo stesso che il dire: — il dritto a me Stato non mi viene da fuori: sono, perchè sono. — Come al cadere del medio evo vanno via le specie impresse ed espresse, così cadono le investiture: parrà cosa strana, ma è vera. La religione in tutto il medio evo si è imposta su la ragione: dove parla la rivelazione, l'uomo deve piegare il capo, ossequioso; e ciò perchè la verità sta fuori, e l'uomo da sè non può vederla, ed è mestieri

[1] « Ab anima universitatis civium, aut ejus valentioris partis formatur aut formari debet in ea pars una primum proportionata cordi, in qua siquidem virtutem quamdam seu formam statuit cum activa potentia seu auctoritate instituendi partes reliquas civitatis.... Adhuc autem secundum iam dictam virtutem, legem scilicet, auctoritatemque sibi datam distinguere debet principans atque statuere partes et officia civitatis ex convenienti materia hominibus siquidem habentibus artes seu habitus ad officia convenientibus. Sunt enim tales propinqua materia partium civitatis. » *Defensor Pacis*, Prima dictio, cap. XV. — Nella collezione del Goldast, tom. II, Francofurti, 1668.

ch'ella venga spontaneamente, e si riveli, se no, ghermirla è impossibile. Quando la ragione si accorge che la verità di là per lei è buio perfetto, che tanto vede quanto le sta dinanzi; allora comincia a voler dire qualcosa di suo, ed a contrapporre verità di ragione a verità di fede. — Non dico che tu sbagli, ma vedi anch'io avrei qualcosa a ridirci su. Dubita qui, tentenna là, la corda tesa si spezza; la ragione si farà ardita, prorompera impaziente: oh! facciamola finita: tienteli per te cotesti veri riposti e tenebrosi, che io, per me, mi sto contenta alla verità mia. — Il dubbio finirà con la rottura. La fede schietta, ingenua, infantile era il medio evo: il dubbio coi suoi giri, con le sue riserve, con le sue altalene tra il mondo di là, che non lo appaga, ed il mondo di qua che lo tira, è il rinascimento; sospeso come quegli angeli che descrive l'Alighieri, che non fur fedeli a Dio, nè per sè foro. Se non che il loro esitare non è finzione, ma necessità; il dubbio è profondo, è doloroso, come il distaccarsi da qualcheduno con cui abbiamo lungo tempo fatto vita assieme, e da cui intanto il dovere ci sforza a dispiccarci. È un trapasso duro, ma inevitabile: la storia non va a sbalzi, ed ogni cosa ha da procedere con passi continui e solenni. La rottura franca, aperta, risoluta è l'età moderna.

E non pure nella religione verso la filosofia, ma altresì nella Chiesa verso i credenti avviene una trasformazione. Prima il popolo crede, il sacerdote insegna, ravvia, comanda: a poco a poco comincia a distinguere fra il comando che non è di fede, e ciò ch'è proprio cosa di fede; da ultimo vuol ragionare su la fede medesima; ed eccoti la protesta, la ragione individuale contrapposta all'autorità gerarchica; l'ispirazione interna della coscienza ai decreti della Chiesa costituita.

A proposito di questa transizione, del distinguere cioè la fede dai comandi dei sacerdoti in ciò che si riferiscono alle cose temporali, mi piace esporre il contenuto di un breve dialogo di Guglielmo Occam, il quale, benchè scomunicato per difetto di obbedienza, insieme col Generale del suo Ordine, Michele di Cesena, rimase ciò nonostante cattolico. Questo dialogo porta la data del 1305, e fu scritto per difendere i dritti di Filippo il Bello contro le pretese di Urbano VIII. Vi si vedrà qualcosa che arieggia molto alle condizioni presenti d'Italia verso quella che dicono la Santa sede. È un documento prezioso per far conoscere che la Chiesa romana è stata sempre di un modo, e che si attiene inoltre assai strettamente col mio tema.

Il dialogo ha luogo tra un chierico ed un soldato, e si apre dal chierico con le solite lagnanze su le spogliagioni della Chiesa, perchè ella, tenendosi per padrona di tutto il mondo, per ogni briciolo di roba che le si levava si credeva spogliata. Il soldato replica queste parole: « Come i principi terreni non possono stabilire nulla su le cose vostre spirituali, sopra cui non ricevettero potestà; così nè voi su le loro cose temporali, sopra cui non avete autorità. Onde è frivolo tutto quanto avete statuito su cose, su cui non riceveste potestà da Dio. Il perchè non ha guari mi venne molto da ridere quando riseppi recentemente essere stato decretato da Bonifacio VIII, ch' ei sia e debba essere sopra tutti i principati ed i regni; e così può facilmente acquistar dritto sopra ogni cosa; conciossiachè non gli avanzi da fare altro che da scrivere, e scritto che avrà, sarà tutta roba sua. »

Il chierico non si sgomenta, ed allega cavilli, e storcimenti di luoghi biblici a sostenere quel dritto universale, dicendo essere il Papa vicario di Cristo, e perciò

dominatore di tutti: appartenere a lui il giudicare della giustizia e della ingiustizia delle azioni, perchè è il Papa che deve conoscere dei peccati; e le cose temporali essere fatte in servigio delle spirituali; ed altrettali storielle. Il soldato di rimando, che il Papa ha da rappresentare il Cristo nella umiltà, non nella gloria; che i sacerdoti si hanno da limitare agli ammonimenti, ma che non possono costringere; e che se volessero giudicare di tutte quelle azioni dove ci è legame coi peccati, bisognerebbe serrare le porte dei principi, ed annullare tutte le loro leggi, e lasciare in vigore le sacerdotali soltanto. Ma sopra tutte le osservazioni, aggiustata molto per rigore di logica parmi questa su la proprietà dei chierici. Dopo aver detto ch'ei sono paragonati agli operai ed agli stipendiati, che delle cose temporali debbono usare soltanto a ricavarne modo da vivere, non a titolo di dominio, il soldato ripiglia: « Se quando uno si crea Papa, fosse creato padrone di tutte cose; con simigliante ragione il creare un vescovo, sarà un crearlo padrone di quella patria; ed il mio sacerdote sarà padrone del mio accampamento, e di me stesso. Imperocchè come la potestà del Papa è su tutto, così la costoro potestà sarà su quella parte, a cui presiedono. Cessate una volta da tale stoltezza, che vien derisa da tutti; e invalidata da tanti testi delle scritture, e da tante ragioni. » [1]

Così si scriveva ai tempi di Filippo il Bello contro le pretensioni dei Papi. E Marsilio di Padova aveva ancora un'idea più alta dello Stato, perchè arriva a dire che come Dio nell'altra vita non punisce i trasgressori delle leggi dello Stato, se non in quanto fossero incorsi

[1] *Disputatio super potestate prælatis Ecclesiæ atque principibus terrarum commissa temporibus Bonifacii octavi pontificis romani, scripta sub forma dialogi inter clericum et militem.* Guglielmo Occam nella collezione del Goldast.

eziandio nella violazione delle leggi divine; così lo Stato non punisce gli eretici, se non quando infrangono le leggi civili.[1] È un mettere alla pari le partite, e stabilire la indipendenza assoluta dello Stato; e se non si riduce in esso tutto l'assolutezza dello spirito, e gli si contrappone ancora un altro Stato in una vita di là, esso è però indipendente dall'altro. L'albero che nel Paradiso di Dante simboleggia l'Impero, e trae nutrimento dall'alto, in Marsilio da Padova mette radici in terra, e vi si abbarbica. Questo era un progresso vero rispetto al primo concetto dello Stato nel mondo cristiano; imperocchè dove prima si considerava come un ausiliario della Chiesa, diventa più tardi una emanazione diretta di Dio, le si pone di contro, e riduce la Chiesa ad essere uno Stato oltremondano, le cui leggi, ed i cui giudizî non avessero ad avere effettualmente sanzione, se non in un'altra vita; nè riconosce altra origine, che la libera scelta dei popoli. Marsilio da Padova fece nella scienza dello Stato ciò che più tardi il Pomponazzi fece nella filosofia. La Chiesa, che prima aveva badato a dirigere la lotta del mondo cristiano col paganesimo, ad estendere il cristianesimo tra le nazioni nordiche, ed a fondare una potente gerarchia nella sua costituzione, vista scemare l'importanza di ciò che prima aveva tenuto per sua vera e sola possanza, mutato consiglio, si volse ad aggrandire il suo principato temporale. Lorenzo dei Medici, come nota il Ranke,

[1] « Non enim propterea quod in legem divinam tantummodo peccat quis, a principante punitur.... Sed peccans in legem divinam, hæreticus scilicet, tali peccato etiam humana lege prohibito, punitur in quantum peccans in legem humanam.... Sicut e converso peccans in legem humanam peccato aliquo, punietur in alio sæculo non in quantum peccans in legem humanam: multa enim sunt humana lege prohibita, quæ sunt divina lege permissa. » Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, dictio 2ª cap. X, nella predetta collezione.

scriveva ad Innocenzo VIII, che un Papa non ha quanta importanza vorrebbe avere, e che non può dire sua proprietà, se non gli onori ed i benefici che largisce ai suoi. Se questa non fosse stata l' opinione universale di quel tempo, lo scaltro Lorenzo dei Medici non si sarebbe arrischiato a dirla ad un Papa, per quanto legato ed intimo fosse con lui. [1] Come era avvenuto ciò? La Chiesa vide i tempi inclinare alla indipendenza, e più tardi all' assolutezza dello Stato, ed ella, per non perdere in questa mutazione, faceva ogni sforzo possibile di formarsi uno Stato. Il potere temporale fu consolidato in quel tempo: i Papi se ne lasciavano quasi in retaggio la cura, ed Alessandro VI, Giulio II, Leone X, Clemente VII, ebbero un solo pensiero, quello di ampliare lo Stato della Chiesa. Perchè? Per aver intraveduto nel nuovo concetto dello Stato il vero successore della Chiesa del medio evo: il divino mutava albergo, e dal tempio si trasferiva nel fôro, dai Concilî nei Parlamenti, dai Conclavi nei Comizî. Il potere temporale assodato con ogni sforzo, quando lo spirito umano si ridestava, è una prova dell' accorgimento della Chiesa, ed insieme una confessione ch' ei cedevano al fato della storia, e da Papi, oramai impotenti, si studiavano di riacquistar potenza come principi, paghi di ghermire il dominio come che si fosse, e di rattenere sul triregno il vecchio dritto divino, che s' involava dalla mitra, e dal pastorale.

In questa trasformazione non poca e non ultima parte ebbero gl' Italiani, nei quali la sveglíatezza dell' ingegno, la vicinanza della Chiesa, e l' evidenza dei fatti avevano allentato i vincoli della fede, e generato più efficace volontà di rimutare l' antico assetto delle cose.

[1] Ranke, op. cit., tom. Ier, liv. Ier, ch. 2, § 1.

Nè solo gli scrittori, Dante Alighieri, e Marsilio da Padova, ma i popoli medesimi scorgevano più santo l'amor di patria, che l'obbedienza all'autorità ecclesiastica. Macchiavelli narra che nel 1378, sotto il pontificato di Gregorio XI, « gli Otto erano chiamati Santi, ancorchè eglino avessero stimato poco le censure, e le chiese dei beni loro spogliate, e sforzato il clero a celebrare gli uffici: tanto quelli cittadini stimavano allora più la patria che l'anima. »[1]

Non è da maravigliare adunque se l'Italia intese più alla politica ed alla filosofia, in mentre che in Germania si agitava la Riforma religiosa. Noi invero non abbiamo sostenuto guerre propriamente dette religiose, e i nostri guelfi erano un partito politico, come ogni altro. Dimodochè quando i Greci profughi da Costantinopoli diffusero in Europa l'amore della lingua greca, i popoli tedeschi se ne servivano a tradurre il Nuovo Testamento, noi invece a tradurre Aristotile; perciò noi avemmo la filosofia del rinascimento, la Germania ebbe la Protesta. E benchè entrambe coteste forme si assomigliassero nel concetto generico di un rinnovamento del vecchio, nondimeno l'Italia badava a riabilitare la ragione, dovechè la Germania intendeva a rinvigorire e a rinfocolare il sentimento religioso. Lutero, stralciandosi da Roma, ricorre alla fede, ed è fornito di un sentimento mistico forte; mentre i nostri, senza sostituire all'oracolo di Roma un altro oracolo sovrannaturale, s'ingegnano di non volerne sapere più di nessuno oracolo, e muovono guerra ad ogni autorità, salvo quella della ragione. Che se e teologi tedeschi, e filosofi italiani si fondano sopra un libro, su la Bibbia gli uni, sopra Aristotile gli altri, ognuno scorge qual divario cor-

[1] Macchiavelli, *Istorie fiorentine*, lib. III.

resse su la qualità dei loro sussidî esteriori. La Bibbia è l'autorità infallibile di Dio, Aristotile è l'autorità, grande, riverita, ma capace di errori, come può essere quella di un uomo. La nostra Rinascenza adunque entra innanzi per ardimento, per novità, per ragionevolezza alla Riforma tedesca; e se noi non seguimmo il movimento luterano, fu perchè l'avevamo sorpassato. Girolamo Savonarola non mancava nè di entusiasmo, nè di scienza, nè d'integrità di costumi perchè fosse un apostolo, ed intanto fallì nella impresa per difetto di fede nei seguaci. Il popolo fiorentino in un momento di esaltazione poteva applaudire ai sermoni fervorosi del Frate di San Marco, e abbruciare i monumenti della vanità mondana e della corruzione; ma nel ripensarci sopra, ei non poteva approvare quella barbara distruzione; sentiva che l'arte era la sua vita, e la sua gloria, e che non poteva abbandonarla per seguire il Savonarola nei voli di una vita priva di bellezza, ed irta di cilicî e di paure. La religione a Firenze non si poteva scompagnare dalla cupola del Brunellesco, dalla torre di Giotto, dalle dipinture di Frate Angelico, dalle porte del Ghiberti: quella che predicava il frate ferrarese non poteva allignare appresso di noi. Poco dopo, Lutero commuove con la sua parola tutta la Germania, predicando nella stessa guisa contro gli scandali di Roma, e la prevaricazione della Chiesa, e la Riforma attecchisce. Perchè? Non si spieghi la storia con amminnicoli, o con cause esteriori, perchè nei popoli germanici era vivo il sentimento religioso, che in noi era o spento, o intiepidito col motteggio e con la satira, prima che scrollato dalla scienza. Il Pulci parodiava la Bibbia, e cominciava un sonetto: *In principio era buio, e buio sia.* E prima che il Pomponazzi scrivesse il libro della immortalità, lo stesso poeta, platonico e cristiano quanto vuoi, aveva scritto quel sonetto satirico,

dove la credenza più importante pel cristianesimo si trova messa in canzone. [1]

Però la Riforma si vantaggiava in questo, che mentre la Germania si era emancipata dalla servitù dei Papi, l'Italia con tutti i suoi filosofemi vi era rimasa inveschiata. Il vantaggio era massimo, ma sono da notare due cose, che, cioè, la Germania, per antica rivalità, aspettava l'occasione di romperla con l'antico emulo di Federico e di Arrigo; e perciò la Riforma religiosa suonò oltre alpi come riscossa nazionale: cosa che non pure non si verificava in Italia, ma anzi qui i Papi erano principi, e collegati con tutti gli altri piccoli Stati in quel sistema di equilibrio che tanti secoli ci malmenò. Inoltre la filosofia è speculazione di pochi ingegni, nè si diffonde nella coscienza universale del po-

[1] Ecco il sonetto di Luigi Pulci:

« Costor che fan sì gran disputazione
Dell'anima, ond'ell'entri, e ond'ell'esca,
O come il nocciol si stia nella pèsca
Hanno studiato in su n'un gran mellone.
Aristotile allegano e Platone,
E voglion ch'ella in pace requiesca
Fra suoni e canti, e fannoti una tresca,
Che t'empie il capo di confusïone.
L'anima è sol come si vede espresso
In un pan bianco caldo un pinocchiato,
O una carbonata in un pan fesso.
E chi crede altro ha il fodero in bucato,
E que' che per l'un cento hanno promesso,
Ci pagheran di succiole in mercato.
Mi dice un che v'è stato
Nell'altra vita, e più non può tornarvi,
Che appena con la scala si può andarvi.
Costor credon trovarvi
E' beccafichi, e gli ortolan pelati,
E' buon vin dolci e letti spiumacciati
E van dietro ai frati.
Noi ce n'andrem, Pandolfo, in val di buja
Senza sentir più cantare: Alleluia. »

polo, se non quando i suoi risultamenti diventano o istituzione dello Stato, o credenza religiosa; ed il Papato, nella doppia forma di sacerdozio e di regno, impediva ed osteggiava quella pronta diffusione. La verità però, a lungo andare, si fa via; talora occultamente, tal'altra a viso aperto; lotta, soccombe un istante, e si rialza; alla fine ha da vincere. Il Papato sa se la filosofia gli è stata meno nociva della Protesta.

Un bel riscontro fa il Ranke tra i due movimenti di quel secolo in Italia ed in Germania, e lo riporto con le sue parole, per essere egli storico gravissimo, e tedesco.

« È così che di qua e di là dalle alpi il progresso delle idee del secolo conduceva a mettersi in lotta con la Chiesa. Dall' altra parte delle alpi, questo progresso era collegato con la scienza e con la letteratura; da questa parte, usciva dagli studi ecclesiastici stessi, e dai lavori di una teologia più profonda. Dall' altra parte era negativo, ed incredulo; da questa, positivo e credente. In Italia distruggeva il fondamento della Chiesa; in Alemagna lo ristabiliva di nuovo. Colà era schernitore, satirico, e si sommetteva al potere; qui era pieno di zelo e di collera, e si elevò all' attacco più ardito che siasi mai tentato contro la Chiesa romana. »[1]

Ragguagliata ogni cosa, si può dire che il medio evo ruinò in tutte le sue forme con moto concorde da ogni lato; le accademie sottentrarono ai concili, la costituzione dei nuovi Stati di Europa ruppe l'unità dell' Impero, la Riforma esautorò il Papato; la poesia romanzesca cantò non più un ideale sovramondano, ma fatti d' arme ed amori e cortesie; la rinascenza filosofica si scostò dalla scolastica, sbandeggiando le astrazioni tra-

[1] Ranke, op. cit., § 4.

scendenti, e voltandosi a poco a poco allo studio della natura e della coscienza. Da tutti quei rottami nasce lo spirito moderno, e rinnovella il mondo. Le forme, di cui si è disvestito, passano nella storia, sola che non patisca morte, ed ivi vivono nel canto del poeta non meno che nelle meditazioni del filosofo.

CAPITOLO QUARTO.

La dottrina dell'Anima umana secondo il Pomponazzi, o il libro della Immortalità.

L'opinione del nostro filosofo su la natura dell'anima umana, è, la più gran parte, esposta nel piccolo libro della Immortalità. A suo tempo avvertirò alcune mutazioni che vi portò, ed a parer mio non fatte rilevare da quelli che ne hanno scritto finora; ma prima voglio mostrare che cosa ne pensasse quando scrisse questo libro.

A me sembra potersi tutto il trattato su la Immortalità ridurre a questi tre capi, alla critica, cioè, delle opinioni che allora avevano maggior credito; alla dottrina sua propria; ed alle difficoltà che vi si potevano opporre, alle quali fa seguire lo scioglimento che a lui pare più ragionevole.

Il Pomponazzi comincia col far notare la doppia natura dell'anima umana; non dell'uomo, in quanto è composto di corpo e di anima, ma dell'anima stessa, in quanto è insieme sensitiva ed intelligente, e perciò quasi spartita in se stessa, nella sua intima forma. Cotesto spartimento era un retaggio della filosofia greca,

perchè tanto in Platone, come in Aristotile, l'anima umana conteneva quasi annodate due nature opposte. Che sebbene Aristotile avesse intraveduto meglio del suo maestro un necessario sviluppo nelle operazioni dello spirito, arrivato all'intendere abbiamo visto come si fosse fermato irresoluto, ed avesse anzi mostrato più propensione a staccarnelo, che a ricongiungervelo. Il perchè i filosofi venuti dopo quei due sommi si trovarono in grave impaccio, non sapendo come accordare quegli elementi opposti, ed a quale dare la prevalenza su l'altro. Il Pomponazzi perciò nello esporre le diverse opinioni su tal proposito, le annovera con questo criterio. O l'anima si dice divisa in due parti, una mortale, e l'altra immortale, facendo la prima moltiplicata secondo gl'individui, e l'altra unica per tutta la specie umana, e si avrà la sentenza di Temistio e di Averroè. Ovvero spartendo parimenti e realmente l'anima sensitiva dall'intellettiva, si lascerà tra loro la relazione di mosso e di motore; e si avrà la sentenza di Platone. O, in terzo luogo, si dirà che il senso e l'intelletto appartengono ad una sola anima, ma però che ella è di sua natura immortale, *simpliciter immortalis*, e per un certo rispetto soltanto mortale, *secundum quid mortalis*, e si avrà la sentenza dell'Aquinate. O, infine, attribuendo il senso e l'intelletto all'anima, si dirà che sia mortale ed immortale, non però ugualmente, ma mortale di sua natura, *simpliciter*, ed immortale in un certo rispetto, *secundum quid*, e si avrà la sentenza che il Pomponazzi sostiene.

Le due prime opinioni convengono nello scindere l'unità dell'anima in due, nello stralciare il senso dallo intelletto, rompendo la personalità umana in due frammenti, non che diversi, opposti. Se non che, dell'intelletto l'una fa qualcosa di unico e di separato; l'altra

invece lo moltiplica secondo gli individui, e lo fa albergare in essi.

Le due ultime si accordano anch'esse nel riconoscere l'anima come un'unica ed impartibile forma, ed in ciò discordano dalle due precedenti, facendo in comune gli sforzi per mantenere integra l'unità della persona. Se non che dove la prima di esse fa che, in grazia dell'intelletto, la persona umana goda la prerogativa della immortalità, l'altra, in vista del senso, fa travolgere nel fato, a cui questo sottostà, tutta quanta la persona, non escluso l'intelletto.

Disegnate così le opinioni degli averroisti, dei platonici, dei Tomisti, e la sua propria, procede il Pomponazzi alla discussione dei loro argomenti. E poichè contro averroisti e platonici aveva gagliardamente armeggiato l'Aquinate, ei fa tesoro delle costui ragioni, e spesso se ne rimette a lui, usando molta brevità e parsimonia. Verso l'opinione di san Tommaso si mostra più diffuso, e perchè la più generalmente adottata, e per il gran conto in cui tiene l'angelo della scuola. Seguiamolo nell'andamento della sua critica.

Con l'averroismo il Pomponazzi è severo. Benchè questa opinione, ci dice, ai tempi nostri sia celebrata molto, e tenuto per fermo, pressochè da tutti, ch'essa fosse proprio quella di Aristotile, a me però pare non pure in sè falsissima, ma inintelligibile e mostruosa, ed affatto aliena dalla mente di Aristotile.[1]

Averroè, secondo lui, sarà stato tratto in errore dal vedere che Aristotile prova dell'intelletto l'immaterialità e l'eternità, ed al contrario dell'anima sensitiva o vegetativa il bisogno dell'organo corporale. Cotalchè ne inferì dover essere separati nell'essere, come sono differenti nell'operare.

[1] *De Immortalitate*, cap. IV.

Oltre al riferirsi agli argomenti di san Tommaso, strenuo avversario dell'unità dell'intelletto, il Pomponazzi tocca i più gravi sconci che ne provengono, e come cadono in contraddizione con l'aristotelismo.

Se l'intelletto non entra, come forma, nell'essere del nostro subbietto, non dipenderà da noi, ed avrà una esistenza propria per sè. Or poichè l'operare tien dietro all'essere, avrà pure un'operazione affatto indipendente. Intanto Aristotile apertamente insegna che il pensare o l'intendere o è fantasia, o non è senza fantasia. Posta la dipendenza dell'intelletto nell'operare, non è più sostenibile la indipendenza del suo essere.[1]

Il luogo di Aristotile, da cui Pomponazzi trae il maggior nerbo del suo ragionare, è quello testè citato, ed è del primo dei libri dell'Anima, dove Aristotile tocca dell'anima in tutti i gradi del suo sviluppo, e li rappresenta ancora legati in bella unità. Aristotile cerca se tutte le affezioni dell'anima sono, senza eccezione di sorta, comuni tanto a lei, come al corpo; riconosce la difficoltà della ricerca, e poi annovera i casi, dove il corpo è indispensabile, come l'incollerirsi, l'aver coraggio, il desiderare, ed il sentire in generale. Dopo questo viene all'intendere, e dice così. » La funzione che pare soprattutto propria dell'anima, è il pensare; ma il pensiero medesimo, o sia una sorta d'immaginazione, o che senza immaginazione non possa aver luogo, non potrebbe mai prodursi senza del corpo. »[2]

[1] « Intellectus non est forma constituta in *esse* per subiectum, ergo non dependens a subiecto in *esse*; ergo neque in *operari*, cum *operatio* sequatur *esse*. » *De Immortalitate*, cap. 4.

[2] μάλιστα δ' ἔοικεν ἴδιον τὸ νοεῖν. εἰ δ' ἐστί καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχοιτ' ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι. *De Anima*, lib. I, cap. 1, 9.

Pomponazzi si è fondato massimamente sul luogo citato, perchè dipoi Aristotile soggiunge, che se l'anima avesse atti tali che fossero propriamente suoi, senza sussidio del corpo, ella sarebbe isolata; se no, non potrebbe separarsi dal corpo.

Un' altra cosa riconfermava il nostro filosofo, la definizione data da Aristotile, la quale, come vedemmo antecedentemente, era comune ad ogni anima. Se l'anima in genere è atto del corpo fisico organico, l'anima intellettiva è pure altrettale; ed essendo tale non potrà slegarsi dal corpo in nessuna sua operazione, sia che il corpo le occorresse come subbietto, o che le servisse soltanto di obbietto.[1] La distinzione di una doppia maniera, onde l'anima potesse valersi degli organi corporei, si riduceva a ciò, che ella nel sentire, ed in tutte le funzioni che rampollano dai sentimenti, ha bisogno di un organo, dove l'operazione si esegue, e dove aderisce come nel proprio subbietto. Al contrario nello intendere l'anima si separa di più dal corpo; ella non intende con un organo appropriato a questa funzione, ed ha bisogno del corpo, soltanto come obbietto, o termine esteriore del suo atto intellettivo. Questo è il significato del corpo come subbietto, e del corpo come obbietto. A vedere un colore, ho bisogno dell'organo visivo, come di subbietto, dove si accoglie il colore; ad intendere il triangolo in genere, io ho bisogno del corpo, come fondamento obbiettivo, perocchè l'idea del triangolo non è ricevuta in nessun organo particolare, ma è concepita dall'intelletto.

Mal si è ricorso poi dagli Averroisti al paragone dell'intelletto umano con le intelligenze, che informano le sfere, dicendo: come l'intelligenza di una sfera

[1] *De Immortalitate*, cap. 4.

ha un' azione propria ed indipendente, ed un' altra dipendente; così l' intelletto umano, come sostanza separata, avrebbe un' azione separata ed indipendente, ed un' altra dipendente, in quanto informa la specie umana, ch'è quasi la sua sfera. Imperocchè tra le intelligenze e gli astri non v'ha altro legame, salvo quello di causa motrice e di cosa mossa, in mentre tra l' intelletto ed il corpo umano v' ha legame più intimo assai. Nella intelligenza informatrice degli astri v' ha un solo modo d' intendere, nell' intelletto umano ce ne sarebbero due; uno come intelletto separato, l' altro come intelletto unito; uno indipendente ed eterno, l' altro dipendente e temporaneo. Poniamo, a mo' d' esempio, che l' intelletto umano separato intenda Dio con intellezione eterna; e che, unito ai singoli uomini, l' intenda ugualmente, ma con dissimile intellezione, con intellezione nuova e temporanea non solo, ma con altrettanti atti distinti, quanti sono gli uomini che lo conoscono. Qual ridicolaggine non sarebbe che uno stesso intelletto avesse insieme sì dissomiglievoli concepimenti? Due maniere altrettali di conoscere accennano, senz' altro, a due esseri differenti.[1]

Sbrigatosi della sentenza averroistica, insorge contro la platonica, la quale, se concorda con l' altra su la spartizione dell' anima in sensitiva ed intelligente, se ne discosta però per aver riconosciuto che la differenza ultima dell' individuo umano stesse nell' intelletto; talchè se un solo fosse l' intelletto di due persone, elleno avrebbero lo stesso essere, e la stessa operazione.[2]

[1] « Ridiculum videtur dicere, animam intellectivam, quæ est una potentia, numero duos habere modos intelligendi, scilicet et dependentem, et independentem a corpore. Sic enim duo *esse* videtur habere. » *De Immort.*, cap. 4.

[2] « Si unus amborum esset intellectus, amborum esset idem esse et operari. » Op. cit., cap. 5.

I fautori di questa opinione bisogna pure che ammettano una qualche relazione tra l'anima sensitiva e la intellettiva, e tra ciascuna di esse ed il corpo in cui albergano. Or vediamo le conseguenze possibili di siffatto congiungimento.

Ciascuna di queste due anime può riferirsi al corpo in due modi, o come motrice, o come forma. Se qualcuna di esse è soltanto motrice, come si crede che sia l'anima intellettiva, quando non si vuol tenere come forma, allora, poichè l'ultima differenza dell'uomo sta nell'intelletto, la persona umana non avrebbe maggiore unità, di quella che hanno il carro, ch'è tirato, ed i bovi che lo tirano.[1] Similitudine calzantissima, che mette evidentemente sott'occhio il concetto che i platonici si eran formato della persona umana. Immaginato il corpo come una carcere, e l'anima come una prigioniera, qual intimo nodo li poteva più congiungere?

Che se poi si vuol dire che l'anima intellettiva sia anch'ella, una forma, ma distinta dalla senziente, si avrebbero per uno stesso individuo due forme, entrambe sostanziali; asserzione che ripugna alla ragione non meno che ad Aristotile. Nè la difficoltà è questa sola: come si fa a mettere in relazione quelle due forme, la sensitiva e l'intellettiva? Questo è il nodo più irresolubile, perchè a raccoglierle insieme ci sarebbe mestieri di una terza forma, della quale non è motto nei Platonici; e dato che ci fosse, una forma che ne raduna due altre avrebbe ad essere maggiore e più universale di entrambe; ed intanto di là dall'intelletto non ci è mostrato niente di più universale. Queste ultime due considerazioni ho fatto io di conto proprio: il Pomponazzi si limita a domandare: se una è l'essenza con cui sento,

[1] « Anima et corpus non maiorem haberent unitatem, quam boves et plaustrum. » Op. cit., cap. 6.

ed un' altra quella con cui intendo, come può succedere che quello stesso *Io* che sente sia pure quegli che intende? Negare, d' altra parte, cotesta medesimezza non si può, perchè contraddice alla sperienza.[1] E Pomponazzi qui si volge direttamente ad interrogare da sè la coscienza prima di ricorrere ad Aristotile dal quale attinge, dopo, un' altra ragione, ed è quel tale ingradamento di potenze, pel quale Aristotile richiede che la virtù minore sia ricompresa nella maggiore, la vegetativa nella sensitiva, come il trigono nel tetragono.

San Tommaso ritenne, contro gli Arabi, la moltiplicazione dell' intelletto, e contro i platonici, l' immedesimarsi del senso e dello intelletto in un' unica forma, senza reale divisione. Fin qui egli procede d' accordo col Pomponazzi, il quale non manca di lodare quelle doti d' ingegno e quell' acume di argomentazione che tutto il medio evo aveva ammirato nel dottore angelico. Però da qui in avanti comincia a dipartirsene, e non vuole ammettere con l' Aquinate l' immortalità, nè parecchie altre cose, che noi diremo.

La dottrina dell' Aquinate su l' anima si può rimenare ai seguenti capi. Primo, medesimezza del principio sensitivo e dello intellettivo. Secondo, immortalità dell' anima, secondo la sua natura; mortalità, soltanto relativa al senso ed alle facoltà inferiori. Terzo, l'anima è forma, non semplice causa motrice. Quarto, l' intelletto è moltiplicato secondo gl' individui. Quinto, l'anima comincia col corpo, ma non per via di generazione; viene da fuora per creazione: non preesiste innanzi del corpo, ma perdura dopo di lui.

[1] « Si altera esset essentia qua sentio et qua intelligo, quo igitur modo fieri posset ut idem qui sentio, sim ille qui intelligo. Hoc videtur experimento contradicere. » *De Immort.*, cap. 6.

Le fondamenta di coteste deduzioni sono state, in parte, da noi toccate. L'anima essendo forma del corpo dev'essere unica, e perciò senso ed intelletto sono sue differenti energie: dev'essere peculiare di ogni individuo, e perciò moltiplicata; deve cominciare col corpo di cui ella è forma; e perciò non può preesistere avanti di esso; finalmente è creata, e non generata, perchè tutto ciò che nasce per modo generativo è materiale e caduco. San Tommaso aveva provato prima l'immaterialità dell'anima, sic[illegible]n grado di escludere la generazione.

Qual'era stata quella [illegible]? L'esame delle operazioni dell'anima. Ella riceve in sè le forme materiali, ma chi riceve dev'essere scevro della natura delle cose ricevute, dunque l'anima non può esser materia. Aggiungi che l'anima conosce, ed il conoscimento non può esser legato a nessun organo; che se vi fosse legato, non potrebbe essere universale, ma soltanto particolare, limitato dalla qualità dell'organo. L'anima tende alle cose eterne; segno non dubbio della universalità del suo conoscere, poichè il desiderio tien dietro alla conoscenza. Ed invocando infine l'autorità di Aristotile, anche da questo ammettersi, esser l'intelletto separato ed immisto, e immateriale; corrompersi il grado vegetativo ed il sensitivo, comecchè bisognevoli di organi corporali, non già l'anima intellettiva, che può far senza dell'istrumento corporeo.

Ricondotte ai principali capi le conclusioni dell'Aquinate, il Pomponazzi prende a combatterne alcuni. In altri abbiamo visto ch'ei si accordassero, come nella immanenza dell'intelletto nell'anima umana, nella sua moltiplicazione, e nella medesimezza sostanziale dell'intendimento e del senso. La discrepanza si riduceva dunque al capo della immortalità, chè in quanto alla im-

materialità, da prima non eran molto discosti, benchè dipoi il dissidio si fosse sempre più fatto maggiore.

Parecchie operazioni dell'anima nostra, è innegabile, accennano alla immortalità. Ma ve ne ha di altre, che accennano invece alla mortalità, ed è cosa parimenti incontrastabile. Fin qui dunque le partite sono pari, e non v'ha giuoco vinto per nessuna delle due parti. Se non che, a guardarvi per entro più sottilmente, le operazioni, indizio della mortalità, sono molte, paragonate alle contrarie, che rimangono poche. E gli uomini, benchè posti tra Dio e le bestie, più tendono verso giù che non si spingano in alto; molti vivono animalescamente e s'imbestiano; pochissimi s'indiano. E questi pochissimi sino a qual segno arrivano ad accostarsi a Dio? L'intelletto nostro è nubiloso, e poco tempo si spende a schiarirlo ed a coltivarlo; e poi esso piuttosto che intelletto merita appena che sia detto ombra d'intelletto.[1]

San Tommaso, come abbiamo visto innanzi, aveva avuto in mira di spiegare piuttosto l'individuazione che l'immortalità. Quando egli, sforzato dal principio che l'individuazione stesse nella materia, si accorse che si metteva in repentaglio l'immortalità, da buon cattolico si appigliò ad una scappatoia. Se la mia individualità rampolla da questa materia che mi riveste, come rimarrò più io quando essa si discioglierà? La difficoltà era gravissima, e scaturiva dalle premesse medesime dell'Angelico. Egli da prima non vi aveva forse badato; messo alle strette, ricorse all'attitudine. L'anima, ei replicò, dipende dal corpo non per l'atto, ma per l'attitudine. Ma dai lacci della logica è difficile districarsi. Il Settembrini con bella similitudine rassomi-

[1] « Vixque sit umbra intellectus. » *De Immort.*, cap. 8.

glia san Tommaso al gigante descritto dall'Ariosto, che sebbene inviluppato in una rete, pur combatte da vigoroso e si difende. Questo è uno dei casi in cui egli fa prova della sua abilità e della sua forza, benchè i lacci più lo stringano, ed alla violenza che gli fanno aggiungano il non piccolo rimordimento di essere stati da lui medesimo orditi ed annodati.

Che cosa vuol dire cotesta attitudine? Entra ella nella definizione dell'anima? Forsechè si è ella definita l'attitudine verso un corpo organico, e non invece l'atto di esso? E poi qual sorta di attitudine è questa, che si verifica soltanto per poco tempo, e poi rimarrà inutile e sterile per una eternità? Comecchè si voglia considerare, l'attitudine invocata non regge. Se l'anima, in virtù di lei, si ha da unire necessariamente ad un corpo, è forza ricorrere alle favolose trasmigrazioni. Se, invece, è ristretta alla durata di questa vita, sarà innaturale, avendo a restar poi priva di attuazione per sempre. [1]

Che se da questo lato ci volgiamo ad un altro, e guardiamo al modo di operare, noi dovremmo ammettere due diversi modi, uno in cui l'anima intenderebbe per via di fantasmi; l'altro, in cui intenderebbe senza. Sì opposte guise d'intendere, possono competere a due diversi subbietti, ad un medesimo no. [2]

Lo stesso Averroè avvertiva che se ci fossero degli uomini, i quali conoscessero in un altro modo da quello onde conosciamo noi, non sarebbero dello stesso genere nostro. Imperocchè, tolta di mezzo cotesta differenza specifica, qual'altra avanzerebbe a di-

[1] « Si finito tempore anima est coniuncta corpori, infinito autem separata, non stabit ordo naturæ. » Ibid., cap. 8.

[2] « Diversi modi operandi, scilicet, per phantasmata, et sine phantasmate, videntur arguere diversitatem essentiæ. » Ibid, cap. 8.

stinguerci dalle altre specie? E se l'intelletto umano si trova congiunto con un corpo mortale, o si corromperà con la corruzione di questo; o se gli sopravviverà, non avrà modo di pensare, per difetto di fantasmi; e così mancherebbe di ogni qualsiasi operazione, e starebbe in un ozio, che vale quanto la morte medesima.[1] Pretendesi che il servirsi dei fantasmi sia uno spediente temporaneo, e che invece, da natura, l'anima basta ad intendere da sè senza sussidio di fantasmi; ed allora perchè definire l'anima atto del corpo fisico? Sarebbe stato certo più savio consiglio appaiare l'anima col corpo, alla maniera platonica, ed in via di gastigo; singolare prigioniera che si tira dietro la carcere, e che bene spesso se la piglia col carceriere, e lo garrisce. Ma far l'anima atto del corpo, far l'intelletto immedesimato col senso, e perciò forma anch'esso del corpo; e poi distinguere l'anima dal composto, e dire che il composto è corruttibile, e l'anima no, sono cose che non si capiscono. Il Pomponazzi, difatti, dice alla buona: — ei si arrovellano a dir molte cose, ma io confesso che capisco le parole, ma non capisco il senso che hanno. — Severo si mostra pure verso la dottrina della moltiplicazione per mezzo della materia, e verso le attitudini a diverse materie, che si dicono principî individuanti; cose tutte che il Pomponazzi chiama intricamenti ed invenzioni nuove, affatto aliene dalla mente di Aristotile. In simil guisa si potrebbero moltiplicare non pure le intelligenze, ma Dio medesimo, riferendosi a materie diverse.

Della creazione delle anime il Pomponazzi non fa questione; contentandosi di ricordare che non è conforme

[1] « Humanus intellectus corpus habet caducum, quare, vel corrupto corpore, ipse non esset..... vel si esset, sine opere esset, cum, sine phantasmate, per positionem, intelligere non posset, et sic otiaretur. » Ibid., cap. 8

ai principî aristotelici. Così finisce la critica ch'ei fa delle altrui opinioni: vediamo ora come cerchi di convalidare la sua.

Il perno di tutta la dottrina di Pomponazzi sta in una gradazione ch'egli pone non solo tra gli esseri, ma ancora tra i gradi medesimi dell'intelletto, e quelli del conoscere. Vi sono cose eterne e periture, e poi v'ha tra loro un mediatore, ch'è l'uomo, che sta sul confine delle cose materiali e delle immateriali, e le collega e le aduna nella sua natura.[1] V'ha tre specie di anime corrispondenti a queste tre maniere di esseri; una, ch'è intelletto puro, che coglie le cose immateriali senza bisogno di organi; un'altra, per contrario, tutta immersa nella materia, che apprende tutto per via degli organi; una terza che ha bisogno degli organi per attingerne l'obbietto della sua cognizione, ma che non si limita alla particolarità della materia, e la sorpassa, arrivando a concepire l'universale, benchè non discompagnato dall'immagine particolare. Questa gerarchia di anime sono: le intelligenze separate, che non hanno bisogno di organo, nè di materia in modo alcuno; le anime dei bruti, che hanno bisogno della materia, come subbietto delle loro modificazioni, e come obbietto ad un tempo; e finalmente le anime umane, le quali in parte hanno bisogno della materia, ed in parte no; ne hanno bisogno come di obbietto, ma non come di subbietto.

Similmente nell'uomo stesso si riproducono questi tre gradi, e sono l'intelletto specolativo, l'intelletto fattivo, e l'intelletto pratico. Con l'intelletto specolativo l'uomo si aderge alle cose eterne, ed assomiglia a Dio; col fattivo si volge alle cose materiali, e se ne serve a

[1] « In confinio immaterialium aliquid immaterialitatis odorat. » *De immortal.*, cap. 9.

sua utilità: col primo crea le scienze, col secondo le arti; con l'intelletto pratico fa il bene, e compie i doveri di uomo. Però, in mentre agli altri due è soltanto partecipe per quella mediazione che forma la sua natura, questo ultimo poi gli compete esclusivamente.

Tornando ora all'anima umana, ella per questa specie di postura che tiene nell'universo, ha da trovarsi tra le cose caduche e le immortali, partecipare alle une ed alle altre; essere in parte immortale, in parte peritura; se non che, morire assolutamente, sopravvivere in certo senso relativo, o usando la sua frase da scuola, essere mortale *simpliciter*, immortale *secundum quid.*

Questa è l'intuizione generale della filosofia del Pomponazzi, dalla quale egli non si discosta in nessuna conseguenza, come avremo occasione di verificare.

Il Ritter esagera l'originalità di questa intuizione, e crede che i dubbi che il Pomponazzi accampa contro alla immortalità non siano sì strettamente collegati col sistema aristotelico, come d'ordinario si tiene. [1] Per quanto mi fosse caro scorgere più di novità nel nostro filosofo, non vorrei però attribuirgliene a scapito della verità. Non dico, che in lui tutto fosse tolto di peso da Aristotile, ma che la sua dottrina della immortalità non si connetta con quella di Aristotile non parmi vero.

Comincio dal far giustizia al merito del Pomponazzi. Egli nello spiegare la natura dell'anima umana, ed il processo del nostro conoscere, non ha esitato punto, nè riprodotte le incertezze aristoteliche. Egli non ha fatto intervenire quel *Deus ex machina*, quell'intelletto agente,

[1] « Doch finde ich nicht, dass die Zweifel des Pomponatius an der Unsterblickeit der menschlichen Seele so genau mit der aristotelischen Lehre zusammenhängen, wie man gewöhnlich angenommen hat. » *Geschichte der Christlichen Philosophie* von Dr Heinrich Ritter. Fünfter Theil, pag. 422.

neppure limitandone l'azione a quella influenza a cui avevala ridotta Alessandro d'Afrodisia. Per lui il processo conoscitivo comincia in noi, e si finisce in noi. Rimangono ancora nel suo sistema le intelligenze separate, ma oziose verso di noi, e non turbatrici delle nostre cognizioni, come nell'averroismo: rimane Dio, ma contento di sè, non si briga di dardeggiare sopra di noi i soliti raggi, come nelle ipotesi di Alessandro di Afrodisia e di Temistio. Il nostro intelletto per Pomponazzi è un'ombra d'intelletto, ma non richiede maggior luce a scapito della sua natura; è un vestigio, ma che si sviluppa con soli sussidi naturali. Il filosofo mantovano avendo sgombrato le perplessità aristoteliche, essendosi liberato dall'intelletto separato di Averroè, e dall'intelletto agente dell'Afrodisio, aveva, a parer nostro, fatto un passo avanti nella teorica della cognizione, senza bisogno di attribuirgli altre novità. Che se egli è tornato più volte, e con maggior chiarezza su cotesta natura mediana dell'uomo di quello che non avesse fatto Aristotile, non ha però di tanto mutato la sua tesi, da potersi tenere per nuova. Il Pomponazzi medesimo non cela donde ne avesse attinto il fondamento, citando l'ottavo libro della Fisica, dove Aristotile insegna che la natura procede ordinatamente. Le intelligenze separate, l'intelletto umano e l'anima delle bestie sono termini dati altresì nel congegno del sistema aristotelico: qual cosa rimane di nuovo? La mediazione dell'uomo? Ma è cotesta vera mediazione? Se l'uomo fosse pel Pomponazzi il vero mediatore, le cose eterne e le materiali si troverebbero in lui più veracemente e più concretamente, che non fossero nello stato di separazione: invece l'intelletto umano è un'ombra rispetto alle intelligenze separate, e la sua immortalità si riduce ad un *odore* (*aliquid immortalitatis odorat*). Benchè in quella intuizione si ado-

peri la parola mediazione, questa non è presa in tutto il suo valore, e vi prevale invece il concetto di approssimazione, ch'è una mediazione esterna, che lambisce, dirò così, gli estremi, non li accorda realmente, nè li compenetra. Non si poteva pretender tanto da un filosofo del secolo decimosesto, ma non si deve neppure attribuirgli un concetto che sorpassa la sua posizione. Il Pomponazzi è mosso da un principio aristotelico, ch'egli ha saputo mettere a profitto, senza le incertezze del maestro.

La natura, dice il Pomponazzi, procede ordinatamente, come si dice nell'ottavo della Fisica. Tra cotesti due estremi dunque, tra il non avere, cioè, mestieri del corpo nè come di soggetto nè come di obbietto, e l'averne bisogno in entrambi i modi, v'ha un mezzo, ed è il non esserne nè del tutto astratto nè del tutto immersovi. Cotal mezzo è l'intelletto umano. [1] Posto in tal mezzo l'intelletto umano non può conoscere l'universale, in sè, *simpliciter*, ma deve specolarlo nel particolare, come ciascuno può sperimentare in se stesso. [2] Il particolare ci vuole come obbietto soltanto: è il fantasma, l'idolo, attraverso del quale bisogna che l'anima nostra specoli l'universale, che le sarebbe impossibile cogliere nella sua purezza. L'intelletto nostro può però riflettere sopra di sè, comprendere in modo universale, discorrere da una cosa in un'altra; il che non è possibile alle virtù estese ed organiche. La ragione della costoro impotenza si trova in ciò, ch'elle hanno bisogno del corpo come di soggetto. Ora che cosa dinota l'aver questo bisogno? Dinota, che esse ricevono le forme nell'or-

[1] *De Immort.*, cap. 9.

[2] « Unde (intellectus) sic indigens corpore ut obiecto, neque simpliciter universale cognoscere potest, sed semper universale in singulari speculatur, ut unusquisque in seipso experiri potest. » Ibid., cap. 9.

gano, e perciò in modo quantitativo e corporale, cotalchè le forme si ricevono insieme con l'estensione.[1]

Ma benchè il Pomponazzi non avesse fatto intervenire nel conoscere umano le intelligenze superiori, da lui lasciate sussistere in grazia delle tradizioni filosofiche, e fatte entrare anzi nel concerto della sua mediazione; pure quell'ingombro inutile s'insinua qui a viziare la sua dottrina. L'intelletto nostro non potrebbe esercitarsi nel modo come ora intende, se l'intelletto per sè, l'intelletto separato non potesse stare da sè, senza materia.[2] L'intelletto alberga nella materia per una certa concomitanza, e vi si trova accidentalmente: la sua vera stanza è fuora.[3] Ammesso, difatti, che il vero intelletto è l'intelletto puro, questo nostro doveva trarre ogni ragion di essere dall'esterno. Il Pomponazzi ammette ciò senza avvedersene, per necessità, perchè non fa vedere come quelle intelligenze superiori potessero qualcosa sopra di noi. Egli ha escluso le posizioni del commento greco e del commento arabo, ogni specie d'influenza straniera, ed intanto non si sa risolvere a staccarsi dalla loro esistenza: ne disconosce l'azione, e ne ritiene l'esistenza, fosse pure oziosa: poi si accorge che a qualcosa bisogna che servano; e le fa influire in una guisa inesplicabile ed oscura. È una reliquia della incertezza aristotelica da noi antecedentemente notata, e per la quale non possiamo accordarci

[1] « Indigere organo ut subiecto, est in corpere recipi, et modo quantitativo et corporali, sic quod cum extensione recipiatur. » Ibid., cap. 9.

[2] « Nisi enim intellectus haberet, quod ex se posset esse sine materia, intellectio ipsa non posset exerceri, nisi modo quantitative et corporali. » Ibid., cap. 9.

[3] « Intellectus humanus est in materia per quandam concomitantiam, et ipsum intelligere, quodam modo est in materia, sed satis accidentaliter, quoniam intellectus, qua intellectus est, accidit esse in materia. » *De immort*, cap. 10.

col Ritter, che fa la posizione del Pomponazzi indipendente dall'aristotelismo, almeno in gran parte. È, come abbiamo avvertito, la mancanza della vera mediazione nell'uomo, perchè mentre in lui, come mediatore, si dovrebbero armonizziare i contrarî, egli invece è intelligente per la partecipazione ad uno di essi. La vera mediazione non si fa nell'uomo.

Il nostro filosofo però non si arresta a queste prime conclusioni, e, o ch'io m'inganno, o egli si ridice di quel che prima aveva opinato intorno alla natura dell'intelletto umano. Di ciò non ho visto far menzione ad alcuno, perciò confermerò coi testi tutte le mie asserzioni.

Nei luoghi testè citati, e presi dal trattato della Immortalità, il Pomponazzi afferma che la intellezione non sarebbe possibile se non ci fosse l'intelletto, il quale per sè può stare senza materia; ed inoltre che l'intelletto alberga nella materia accidentalmente: nella *Apologia* però dice, essere assai probabile che l'intelletto può stare benissimo con la materia e con l'estensione, non più per semplice concomitanza, ma come virtù della materia stessa. Ora chi non vede che qui l'intelletto nostro sorpassa la materia per virtù della materia stessa, senza ricorrere punto alle intelligenze separate? E benchè ciò sia qui detto soltanto in occasione della polemica, e dato come probabile, nondimeno si vede una mutazione sostanziale.[1] La materia non è più

[1] Dopo detto che per Averroè, San Tommaso ed Egidio romano, la virtù cogitativa, detta altresì ragione particulare, è tenuta come estesa, e nondimeno astrae dalla quantità, soggiunge. « Si igitur apud hos celeberrimos peripateticos, cogitativa virtus extensa est, quoniam omnes affirmant ipsam esse virtutem sensitivam; ipsaque potest sequestrare substantiam a quantitate; quid igitur obstat, et *ipsum intellectum*, *existentem materialem et extensum*, secundum quemdam altiorem gradum, quam sit cogitativa ipsa, infra tamen limites materiæ, et universaliter cognoscere, et universaliter syllogizare? Non discedendo tamen penitus a materia, quoniam in

estranea all'intelletto, essendo tenuta capace di sollevarsi sino a lui per virtù propria. Se l'uomo pensa e conosce, non ha bisogno che ci siano intelligenze separate per far possibile la sua intellezione, come era richiesto nel libro della immortalità. L'intelletto non alberga più nella materia per una certa concomitanza, come ivi era detto; dacchè questa può trarre quello dalla sua energia, ed assurgervi, senza che l'altro scenda in lei da sconosciute regioni. Se non che, si può dire, tutto ciò rimane una mera probabilità, perchè qui, nell'*Apologia* medesima, al Pomponazzi sembra aggradir meglio l'ipotesi dell'intelletto inesteso, che non l'altra. [1]

Negli anni più maturi il Pomponazzi scrisse un ultimo lavoro su la Nutrizione: quivi egli professa apertamente come consentanea alla ragione, ed al sistema aristotelico non pure la materialità dell'anima, ma altresì quella dell'intelletto. Che la carne si estenda, e che viva per l'anima, e che l'anima poi non si estenda, è cosa che supera l'umana capacità. [2] Così egli dice dell'anima nutritiva. L'estendersi dell'anima nutritiva poi non si può scompagnare dallo estendersi delle altre due, perchè la nutritiva è nella sensitiva, e questa nella intellettiva, come il trigono nel tetragono; perciò se estesa e divisibile è quella prima, lo stesso dovrà dirsi delle altre due. [3]

omni tali cognitione dependet a phantasmate. Puto itaque quod qui tenet cogitativam esse talem, multum probabiliter habet tenere et de intellectu. » *Apologia*, lib. I, cap. 3.

[1] « Sic itaque existimo quod sive intellectus ponatur indivisibilis, sive extensus, nihil cogit ipsum esse simpliciter immaterialem: verum mihi magis placet ipsum ponere inextensum. » *Apologia*, lib. I, cap. 3.

[2] « Vix imaginari potest cum videamus carnem esse extensam et vivere per animam, quin et anima non extendatur: hoc enim videtur supra captum humanum. » *De nutritione et augumentatione*, lib I, cap. 11.

[3] « Sed nutritiva anima est in sensitiva, et hæ ambæ in intellectiva velut trigonum in tetragono, quapropter realiter eadem est nutritiva cum sensitiva brutis: et hæ idem cum intellectiva in hominibus: quare si nutritiva est realiter extensa, aliæ etiam realiter erunt extensæ. » Ibid., eod.

;iò raccogliersi dai detti di Aristotile, chè se nol profferì
splicitamente, doversene riferire la cagione o a pruden-
a, o a rispetto verso l'intelletto in sè, che non è esteso.
'intelletto umano poi accoglie in sè le due opposte qua-
tà, ed è insieme materiale ed immateriale; divisibile
l indivisibile. [1] Che se Aristotile ha detto di lui, che
nga dal di fuora, ciò s'ha da intendere che il grado
tellettivo negli uomini convenga con le intelligenze
parate in alcune condizioni, come nel non aver bisogno
lla materia o dell' organo, come di soggetto. [2]

Da tutte le cose anzidette, convalidate dai testi del
ostro autore, parmi poter conchiudere, che nell'*Apologia*
nel libro della Nutrizione, egli avesse modificato la
rima opinione su la natura dell' intelletto umano; nel-
Apologia dubitativamente, nel libro della Nutrizione
splicitamente. Questa modificazione, che io mi sappia,
on è stata avvertita da alcuno; ed a me sembra conte-
ere una mutazione sostanziale verso la prima sentenza.
mperocchè altro è il dire che l'intellezione nostra non
ossa aver luogo senza l'esistenza dell' intelletto sepa-
ato, benchè questo non vi influisca punto nè poco; al-
o è il credere la materia capace di sollevarsi per virtù
ropria sino al conoscere. Quella reliquia di trascen-

[1] « Intellectus qua intelligit est immaterialis ad modum expressum: cum
o tamen stat quod et sit materialis: imo unaquæque anima est materialis
immaterialis: divisibilis et indivisibilis. » Ibid., cap. 23.

[2] « Arist. per ea verba voluisse ostendere gradum intellectivum in
minibus convenire cum separatis a materia, quantum ad aliquas conditio-
s, utpote quod non indiget materia vel organo ut subiecto, quare quasi
trinsecus venire videtur. » Ibid., cap. 23. Il Pomponazzi dice che soltanto
ando la religione si può tenere l'anima umana come indivisibile. « . . . . Ve-
m et unamquamque animam perficientem materiam inferiorem esse divisi-
lem, quamquam, secundum veritatem, quam Aristotiles non cognovit,
ima humana absolute pronunciando sit indivisibilis. Sed hoc tantum ex fide
istimo esse tenendum, non autem propter rationem aliquam naturalem. »
id., cap. 11.

denza che si librava sul sistema del filosofo mantovano si dissipa affatto, e non rimane, se non come un nome vuoto, almeno nel processo del nostro conoscimento.

Ho detto innanzi, che per me il vero progresso del Pomponazzi sì verso Aristotile come verso l'Afrodisio, stava nello aver ridotto non solo a maggior semplicità ed a maggiore evidenza le funzioni del nostro pensiero, levando l'incertezza del primo e la trascendenza del secondo, ma ancora nell'aver insistito su l'uomo come medio tra le cose eterne, e le mortali, e di aver così intraveduto, benchè alla lontana, la tendenza della nuova filosofia. Ora senza il congiungimento intimo della materia e dell'intelletto nè la prima nè la seconda parte si sostenevano bene. Non la prima, perchè non si scorgeva in qual modo l'esistenza di un intelletto separato potesse conferire su la nostra intellezione. Non la seconda, perchè non ci è mediazione, se gli estremi si sfiorano esternamente, e si toccano per contatto marginale, come direbbe il Mamiani, senza che si compenetrassero: nè cotesta compenetrazione è possibile, senza l'assurgere della materia sino al più elevato grado del pensiero.

Il Pomponazzi con le posteriori modificazioni non ha certo raggiunto nè la perfezione nella teorica del conoscere, nè molto meno fondato la vera mediazione, ma però vi si è fatto più da presso, che non fosse prima, ed ha tolte sicuramente alcune grossolane contraddizioni.

Ora per quale via è pervenuto a questo risultamento? Muovendo dai principi aristotelici, che nella natura tutto procede ordinatamente, e che il nostro pensiero non può stare senza fantasia. Con questi due principj egli si è sollevato dalle infime forme della materia sino all'intelletto umano; e se ha lasciato di là da

esso un altro intelletto, più puro, e più perfetto, e non ha saputo effettualmente riannodarlo con la materia, è colpa eziandio della filosofia aristotelica, di quella tradizione di intelligenze informatrici degli astri che Aristotile, e più gli Arabi avevan lasciato, fantastico retaggio, alla filosofia del rinascimento. E tanto potè in lui la forza di quella tradizione, che non seppe smetterla, pur quando non sapeva che farsene altrimenti, almeno a spiegare il fatto della nostra cognizione. E pregi e difetti del sistema del Pomponazzi si ricongiungono strettamente ai principj aristotelici, checchè ne paia in contrario al Ritter.

La teorica della cognizione è il fondamento del suo modo di vedere su l'immortalità, perciò è d'uopo che la esponghiamo con sufficiente larghezza.

Come la materia, ei dice, è suscettiva di tutte le forme materiali secondo il vero essere, così n'è suscettivo l'intelletto, ma soltanto secondo l'essere *intenzionale*. Così la pietra non è realmente nell'anima, ma v'è la sua specie. La virtù cogitativa apprende primieramente l'obbietto singolo. Questa prima apprensione passa nella fantasia, ed ivi l'intelletto specola l'universale nel singolare. Questo è un vero ritorno, perchè l'anima si converte sul medesimo obbietto singolare rappresentato dalla fantasia, per mezzo dell'intelletto.[1] Ora per quanto l'anima si sollevi all'universale, astraendo dal *questo* e dall'*ora* (*ab hic et nunc*), non arriva mai a disvilupparsene del tutto, ed in parte se ne libera, in parte però vi resta impaniata; tale essendo la sua natura, che pur

[1] « Cum anima humana per cogitativam comprehendit singulare primo, deinde eadem per intellectum universale comprehendat, quod tamen in eodem singulari speculatur, quod per phantasiam cognitum est, vere reditum facit, et per consequens conversionem, quoniam, ex singulari, per phantasiam cognitum, eadem anima per intellectum ad idem redit. » *De Immortalitate*, cap. 12.

nelle cognizioni più astratte si forma un qualche idolo corporale.[1] Per questa specie di scoria materiale che gli resta appiccicata, l'intelletto nostro non è sinceramente immateriale, e merita meglio il nome di ragione, che d'intelletto. Egli non può intendere sè stesso per prima cosa, ed in modo diretto: deve tornare sopra di sè, dopo avere attraversato le forme materiali, perchè in ogni concezione gli occorre pigliare i fantasmi dalle rappresentazioni sensibili. Il poter appuntare lo sguardo di primo lancio sopra di sè, senza sviarsi prima nel mondo esteriore, è consentito soltanto alle intelligenze separate, le quali perciò forniscono il vero circolo, ed hanno l'intuito di sè.

Al Pomponazzi nocque la divisione arbitraria posta da prima tra l'intelletto separato e l'intelletto umano; perciocchè da essa fu indotto a restringere tutta l'ampiezza dell'umano conoscere. Egli sentì, meglio dello stesso Aristotile, che poste quelle differenti esistenze, ne proveniva per filo di logica un divario nel modo di conoscere; divario, che in Aristotile sfumava tanto che sì alle intelligenze separate, come all'intelletto divino, ed all'umano, purchè questi si sollevasse al concetto di sè, competeva lo stesso modo di pensare. Il Pomponazzi, a mantenere quella differenza imposta dalla tripartizione delle anime, interdisse all'intelletto umano la cognizione dell'universale sincero.

Da quelle premesse però conseguitava necessariamente la mortalità dell'anima umana, non potendo ella sopravvivere alla corruzione del corpo, nel quale si

[1] « In omni, quantumcumque abstracta cognitione, idolum aliquod corporale sibi format. » Ibid., cap. 9. « Neque ex toto est *hic* et *nunc*, neque ex toto ab *hic* et *nunc* absolvitur, quapropter neque sua operatio ex toto est universalis, neque ex toto est particularis, neque ex toto subiicitur tempori, neque ex toto a tempore removetur. » Ibid., cap. 9.

fondamentava tutto il suo pensiero. Se il fantasma presuppone la virtù cogitativa, e la virtù cogitativa è virtù organica; se l'anima senza fantasma non può pensare a chécchessia, quando il corpo e gli organi si saranno disciolti, la virtù cogitativa, la fantasia, l'intelletto sì indissolubilmente legati con quelli, si corromperanno insieme.

Quanto allo spediente proposto di attribuire all'anima nostra due maniere di conoscere, l'una per questa vita, ed una per l'altra; qua, rivestendo il corpo, là, dispogliandosene, ei rigettollo, parendogli che così l'anima nostra sarebbe come il volgo favoleggia che siano le lamie, ora pigliando una figura, ed ora trasformandosi in un'altra.[1]

Ed esaminando la natura dell'anima, quale sarebbe dopo separata dal corpo, gli balenò alla mente tal principio, che applicato senza preoccupazione di scuola, gli avrebbe fatto rigettare tutti quegli intelletti separati, se lo avesse con saldo proposito fecondato. Quel modo separato di essere, ei dice, non è comprovato nè da ragione, nè da sperimento di sorta, ma posto per solo arbitrio.[2] Ora qual miglior guarentigia offrivano le intelligenze separate? Quale sperimento le mostra; o quale ragione le arguisce, se ne togli quella partizione arbitraria degli uffici dell'intelletto? Il Pomponazzi le avrebbe smesse, se, fatta una miglior considerazione del sollevarsi dell'intelletto umano, avesse potuto scorgere, che l'universale sincero e schietto è colto eziandio da noi, arrivati all'apice dell'intendere. Così dalla infima materia sino all'universale più puro e più scevro di mi-

[1] « Modo induens corpus, modo spolians, ut vulgus fert de lamiis. » *De Immort.*, cap. 9.

[2] « Modusque ille essendi separatus, nulla ratione, vel experimento probatus, sed sola voluntate positus. » Ibid., cap. 9.

stura materiale, avrebbe scorto quella progressione mirabile e non interrotta, che sino ad un certo punto aveva intravveduto.

La imperfezione dell'umano conoscere fu da lui estesa alla volontà; ed era ragionevole, perchè questa procede di conserva con quello.[1] Che se pare, che la nostra volontà appetisca l'immortalità, ciò deriva dal poter ella appetire anche l'impossibile. Il solo appetito naturale non si svia dal proprio obbietto, perchè guidato da una intelligenza che non erra, ma la volontà, abbacinata dall'apparenza di bene, può correr dietro all'impossibile, come insegna Aristotile nei Morali. Nè la natura manca al suo còmpito, se priva alcuna specie di ciò che si trova nelle altre. Che la talpa non vegga, o che il mulo non generi, la perfezione naturale non ne scapita, posto che sieno altre specie di animali che vedono, ed altre che fecondano, nello stesso genere. Similmente se l'intelletto umano è mortale, v'è però l'intelletto separato, che gode dell'immortalità. Ed ecco l'intelletto separato tornare in scena, ogni volta che occorra sciogliere qualche nodo un po' intricato; quello stesso intelletto separato, ch'egli in Averroè chiama un mostro, a concepire il quale ci voglia un uomo fornito di robustissima fantasia.[2] Ma di rado gli uomini si mostrano coerenti, e ciò che pare mostruoso negli altrui sistemi, può sembrare ragionevolissimo nel proprio. Un amico mi narrava un giorno, che un professore, del resto dotto, metteva in canzone due o tre

[1] « In nobis intellectus et voluntas non sunt sincere immaterialia, sed secundum quid et diminute, unde verius et ratio, quam intellectus appellari dicitur. » Ibid., cap. 9.

[2] « Quicumque eam opinionem (Averrois) imaginatur, ipse est fortissimæ imaginationis, credoque pictores nunquam pulchrius monstrum hoc monstro finxisse. » Ibid., cap. 9.

dei sette sacramenti, mentre si maravigliava come si potessero mettere in dubbio gli altri rimanenti: il mio amico gli disse: — tant' è lo stesso, ammettili tutti. —

Per Averroè e per Alessandro d'Afrodisia l'intelletto separato, benchè in diversa guisa, faceva qualche cosa, adempiendo l' ufficio di intelletto agente; ma il Pomponazzi che aveva assottigliato l' ingerimento di questo intelletto agente sino alla parte comunissima e generalissima di motore universale, poteva o passarsene del tutto, o riconoscerne uno soltanto, senza inserirne uno per ciascheduno astro.[1]

Concludiamo adunque, aver lui stremata di molto la trascendenza in filosofia, aver considerato l' intelletto umano come sviluppato dalla potenza della materia; averlo escluso dall'influenza degl' intelletti separati, e perciò aver fecondato i migliori e più proficui semi della dottrina aristotelica nella dottrina dell' anima. Aver però conservato l' esistenza degli intelletti separati, inutili nella psicologia, e di poco soccorso nella cosmologia, come vedremo; aver negato all' intelletto umano la concezione dell' universale puro, per attribuirla agli intelletti separati, e con ciò essersi preclusa la via al riconoscimento della vera mediazione che l'uomo fa tra le cose eterne e le caduche: colpa dei

[1] « Verum quod educit de potentia ad actum materiam primam, secundum esse formarum, non est aliquid materiæ primæ, neque ei coniunctum secundum esse, sed motor universalis qui natura agens dici potest. Sic intellectus humanus, cum eam proportionem habeat in genere intelligibilium, qualem habet materia prima in genere sensibilium, ut etiam Themistius et Averrois confitentur, movebitur ad suscipiendas omnes species ab aliquo, quod non est pars eius, neque ei coniunctum, et hoc dicitur intellectus agens, sicut quod universaliter movet materiam, dicitur movens naturale, neque verum est, quod subiungit Themistius, scilicet quod nos sumus intellectus agens, vel quod sit pars nostri, ut fere forma, sed tantum, ut motor. » Ibid., cap. 10.

tempi, e delle vecchie tradizioni non sapute smettere del tutto.

Una parte però del suo libro su l'immortalità, l'ultima, si può lodare senza restrizione, e risplende di una luce insolita in quell'età, e degna affatto del nostro secolo. Il Pomponazzi nello sciogliere le difficoltà che facevano contro alla mortalità dell'anima umana, discorre la finalità dell'uomo, e tratteggia l'ideale della virtù con tal nerbo di raziocinio, e con tal lucentezza di colori, da potersi paragonare alle pagine severe ed insieme commoventi della Critica della ragion pratica.

Tolta di mezzo la credenza nella immortalità dell'anima, la prima domanda che si fa palese al guardo non dico del filosofo, ma dell'uomo volgare, è la finalità dell'uman genere. A che tendiamo noi dunque, se non ci aspetta un'altra vita di là? E che cosa è questo mondo in cui viviamo ora, e a quale norma sottostà, perchè non si sconvolga e non ruini? Il Pomponazzi prevede le difficoltà, e va loro incontro con la sicurezza di chi è certo del fatto suo. Tutto l'uman genere, ei dice, è da paragonare ad un solo corpo, costituito da diverse membra, che hanno diversi uffici, ordinati però a comune utilità. Ciascuno dona e riceve in ricambio da quello a cui dona, ed hanno operazioni scambievoli, se non che non possono tutti essere di uguale perfezione; e chi è più perfetto, e chi meno: la qual disparità se si togliesse, o l'uman genere perirebbe, o mal si reggerebbe in istato. Nè siffatta disuguaglianza nuoce alla bellezza del tutto, ed anzi vi conferisce mirabilmente, come in una sinfonia la misurata diversità dei suoni fa dilettevole concento. V'ha però, in tanta disuguaglianza, qualcosa ove tutte le membra concorrono e comunicano ugualmente; unità sostanziale e feconda dove mette capo la innumerabile varietà della vita umana. Questa unità

si ha da conseguire per la comunichevolezza dei tre intelletti, che si distinguono nell' uomo, dell' intelletto speculativo, cioè, del pratico, e del fattivo.

Ricordiamoci la intuizione fondamentale del nostro filosofo, e la mediazione attribuita all' uomo. Gli estremi di questa mediazione si trovano altresì nel suo intelletto, e se con l'intelletto speculativo l'uomo rassomiglia a Dio, col fattivo, o meccanico si accosta agli animali. Imperocchè con Dio ha di comune la scienza, con gli animali il bisogno di occorrere alle necessità corporali. Una cosa ha di proprio, ed è l'intelletto pratico, con cui fa il bene ed il male. Esser buono o cattivo scienziato, buono o cattivo artigiano gli reca lode sì, ovvero biasimo; esser uomo dabbene è per lui uno stretto dovere; quindi gli è vituperio ed infamia esser malvagio.

Il fine universale dell' uman genere dunque, benchè stia nel comunicare nell' intelletto, ch'è la differenza essenziale dell' uomo, più specialmente è riposto nell' attuazione del bene. Partecipare alla scienza ed alle arti è utile, ma non è il fine proprio dell' uomo: fare il bene è necessario; e tal' è la finalità dell' uman genere tutto quanto. Conseguire la scienza, riuscire nelle arti si può soltanto da alcuni; esser virtuoso si può, si deve fare da tutti. [1]

La filosofia araba dietro l' alessandrina si era smarrita in cerca di quel mistico accoppiamento dell' intelletto possibile con lo speculativo, che doveva essere il colmo della scienza, e che se pure a qualcuno fosse dato raggiungere, per l' universale degli uomini tornava impossibile. Il Pomponazzi ridusse il genere umano a più sicura non solo, ma eziandio a più nobile mèta, avvian-

[1] « Quare universalis finis generis humani est, secundum quid de speculativo et factivo participare, perfecte autem, de practico. » *De Immortalit.*, cap. 14.

dolo per la via della virtù, che vale assai più della scienza, ed è più agevole ed accessibile a tutti.

Il Ritter si è doluto che non siasi fatto molto caso di questa parte del sistema del Pomponazzi, e ch'egli stesso non abbia attribuito all'intelletto pratico la medesima importanza data all'intelletto speculativo, mentre ha riposto poi nell'intelletto pratico la propria essenza, ed il vero fine dell'uomo.[1]

Il rincrescimento che mostra il critico tedesco non è ragionevole. Ancorchè l'intelletto pratico fosse per il Pomponazzi il fine dell'uomo, è certo però ch'esso tien dietro alla natura dell'intelletto speculativo. La volontà presuppone l'intelletto; perciò se il nostro filosofo si è ingegnato di assodare l'indispensabile cooperazione del corpo nell'atto conoscitivo, chi non vede che la stessa necessità rimane provata per l'atto volitivo? Tra l'intelletto speculativo ed il fantasma corre la stessa relazione che passa tra l'intelletto pratico ed il desiderio. Difatti in occasione delle polemiche su l'immortalità, il Pomponazzi ribadisce cotesta corrispondenza dell'intelletto speculativo col pratico nel loro legame col corpo; secondochè noi mostreremo appresso.

La virtù come viene proposta dal nostro filosofo, è ultimo fine dell'uomo: ella perciò non potendo servir di mezzo ad un fine più alto, rimane senza speranza di premio. Non isfuggì però all'acume del suo ingegno questo nuovo aspetto sotto cui presentava la virtù;

[1] « Auf diesen letzten Punkt, auf das Verhältniss des praktischen Verstandes zum Leibe, hat man gewöhnlich weniger Rücksicht genommen, als auf die Abhängigkeit unseres speculativen Verstandes von den sinnlichen Thätigkeiten der Seele, weil Pomponatius selbst in seiner Schrift über die Unsterblichkeit der Seele auf ihn weniger Gewicht zu legen scheint, und doch musste er nach der praktischen Richtung seiner Gedanken, welche ihn in Willen, und im praktischen Verstande den wahren Menschen erblicken liess, diesen Punkt in aller Stärke empfinden. » Op. cit., pag. 424, 425.

aspetto men lusinghiero, per fermo, ma assai più bello, e più magnanimo. Il premio essenziale della virtù è la virtù stessa; come gastigo del vizioso è lo stesso vizio.[1] Esserci forse un premio ed un castigo accidentale ed estrinseco; ma quando si aggiunge al premio o al castigo essenziale, questo parer di scemare, e di non rimaner nella sua perfezione: più virtuoso essere chi opera senza speranza alcuna di premio, che non chi fa il bene allettato da quella speranza.[2] Doversi patire più presto la morte, che smuoversi, o declinare dalla virtù: venga che può dopo, sia mortale, o immortale l' animo, non per questo aversi a dispregiare meno la morte, quando il conservare la vita toglierebbe la pratica della virtù.[3] Che se i legislatori, avendo riguardo al pendìo che gli uomini hanno verso il male, e volendo provvedere al bene comune, sanciscono esser l'anima immortale, ei si mostrano solleciti più della probità che della verità; nè doversi perciò chiamare in colpa, avendo essi in animo d' indurre gli uomini a fare il bene.[4] Così usare i medici con gli ammalati, così le balie coi bambini; coi sani, con gli uomini fatti nè quelli nè queste ricorrerebbero a tali finzioni.

[1] « Præmium essentiale virtutis est ipsamet virtus, quæ hominem felicem facit.... Pœna vitiosi est ipsum vitium. » Ibid., cap. 14.

[2] « Quando bonum accidentaliter præmiatur, bonum essentiale videtur diminui, neque remanet in sua perfectione; ex. causa, aliquis virtuose operatur sine spe præmii, alter vero cum spe præmii; actus secundi non ita virtuosus habetur, sicut primi, quare magis essentialiter præmiatur is, qui non accidentaliter præmiatur, eo qui accidentaliter præmiatur. » Ibid., cap. 14.

[3] « Sive animus mortalis sit sive immortalis, nihilominus contemnenda est mors, neque aliquo pacto declinandum est a virtute, quicquid accidat post mortem. » Ibid., cap. 14.

[4] « Respiciens legislator pronitatem viarum ad malum, intendens communi bono, sanxit, animam esse immortalem, non curans de veritate, sed tantum de probitate, ut inducat homines ad virtutem, neque accusandus est politicus. » Ibid., eod.

Proposte e sciolte così le difficoltà più serie, si volge ad altre di minor conto, ma non meno sparse, nè meno radicate negli animi volgari di tutt' i tempi. Le apparizioni, le ombre, i sogni che turbano, e, per non so qual mistero, allettano insieme il volgo, presuppongono tutti la sopravvivenza delle anime, che nel lungo vagare ricompaiono a quando a quando nelle fantasie più alterate e più sconvolte. Il Pomponazzi oppone a volgari credulità ragioni piuttosto speciose che sode; essere, cioè, o l'aere crasso o le vaporazioni dei cadaveri, che inducono spessezza nell'aere, e che fanno apparire tali simulacri, che poi la fantasia dei riguardanti anima e colora: ovvero, e qui imbrocca più il segno, essere inganni ed astuzie di malvagi sacerdoti, come sappiamo essere occorso nei nostri tempi. È Pomponazzi che dice così, ed io vorrei quasi soggiungere: ed anche nei nostri.

Ragguagliata ogni cosa, il Pomponazzi conchiude, essere la immortalità dell'anima un nodo dalla ragione irresolubile (*problema neutrum*), un problema dove il pro ed il contro si bilanciano; nè, dove molti dubitano, potersi presumere di portar certo e definitivo giudizio, doversi invece, secondo il consiglio di Platone, rimettersene a Dio.

La fedeltà storica richiede che io avverta come questa opinione fosse corsa prima che il Pomponazzi le desse quella celebrità, che dipoi acquistò. Agostino Nifo, testimone non sospetto, nel libro dell'Intelletto scritto a Padova l'agosto del 1492, aveva riportato quella opinione quasi con le parole medesime con cui il Pomponazzi conchiude il libro della Immortalità.[1] Anzi si

[1] « Fuerunt quidam præstantissimi viri ex latinorum secta, acutissimi ingenii, qui Aristotilem in hoc problemate aiunt nihil certi habuisse. . . . adduut et rursus problema de immortalitate animæ esse neutrum. . . . Propter quod inquiunt ratione naturali animæ rationalis immortalitatem sciri

può dire, non senza grande verisimiglianza, che da molti non pure il dubbio, ma la certezza della morte dell'anima fosse chiaramente professata. Un Alberto Trapolino, condannato dai Veneziani per aver parteggiato a Padova a favor dell'imperatore, e forse della stessa famiglia dei due Trapolino, maestri e compagni del nostro filosofo, pareva che non accettasse con tanta riverenza le cose sante, ed era profondissimo filosofo e teneva alquanto dell'epicureo, secondochè lo descrive Luigi da Porto nelle sue lettere storiche.[1] La scuola di Padova era avuta in sospetto d'incredulità, il quale potè crescere pel libro del Pomponazzi, ma era già abbastanza diffusò. Dove sta dunque la novità del nostro filosofo, se non pure gli Averroisti, ma Scoto, ma il cardinal Gaetano, ma parecchi altri avevan dubitato prima di lui delle prove della immortalità? La novità consiste non soltanto nel aver segnalato il dubbio, non nell'aver combattuto e rovesciato le argomentazioni degli avversari; cose fatte prima, e passate quasi dalla specolazione dei filosofi nella coscienza popolare, sì veramente nell'aver dimostrato perchè fosse impossibile l'immortalità, secondo la teorica del conoscere e del volere, e perchè fosse inutile a spiegare la finalità dell'uomo, secondo il nuovo aspetto sotto cui faceva risaltare la virtù. E forse questa seconda parte è assai più nuova della prima, ed appartiene schiettamente all'intuizione della filosofia moderna. Se non che Pomponazzi o non vide o dissimulò le ultime conseguenze della mortalità dell'anima, le quali con fino accorgi-

non posse: sed etiam esse æternam, esse tantum fide creditum, et ex revelatione prophetica nobis traditum. » *De Intellectu*, Venetiis, 1495, lib. I, tract. I, cap. 6.

[1] A messer Antonio Sarvognano, 18 dicembre 1509. *Lettere Storiche* di Luigi da Porto dal 1509 al 1528.

mento, e con profondità mirabile per quel tempo, furono poi valutate giustamente dal Cardano. Questi, infatti, dopo aver additato, esser nel mondo ogni cosa fatta per un'altra, arrivato all'uomo dice: — Gli animali sono fatti per lui; ma egli per chi? Se l'anima è mortale, per causa di chi può esistere, se non per sè stesso? Così quelli che ammettono la mortalità dell'animo fanno l'uomo più divino, che non quelli che gli attribuiscono l'immortalità, perchè, essendo mortale, è fine a sè stesso; prerogativa che compete al solo Dio. I sostenitori della mortalità dell'anima rovesciano l'ordine dell'universo.[1] — Questa osservazione è vera, e profonda; e fa onore all'ingegno del Cardano. Se l'anima è mortale, il divino si assolve e si compie in questo mondo, l'uomo è fine a sè stesso; se, invece, è immortale, egli è per un altro. Il Pomponazzi vide soltanto a metà queste conseguenze; si accorse che all'uomo basta la virtù, si accorse che la virtù basta a sè stessa; ma non vide, o dissimulò, l'altra conseguenza, che così ogni essere trascendente era inutile, e che Dio non giovava punto alla spiegazione del mondo morale. Che se pure intravide alla lontana questo nuovo aspetto della sua dottrina, certo non lo formulò esplicitamente, come lo espresse il Cardano, benchè questi non lo tenesse per vero. Fu ossequio verso la fede cristiana? fu difetto di critica? o che forse gli mancò l'ardimento? Noi non sappiamo risolverci, e vogliamo soltanto aver notato ch'egli fu ad un pelo di disfarsi di ogni trascendenza, negando ri-

[1] « Animantia propter hominem. At vero hic, si mortalis est animus, cuius causa esse potest, nisi sui ipsius? En praeclaram responsionem: nam qui animum fatentur esse mortalem, diviniorem hominem faciunt, quam qui immortalem: nempe illum sui ipsius causam tantum esse fateri coguntur, quamvis propter se esse soli Deo competat. Evertunt igitur, qui sic dicunt, universi ordinem. » *Girolamo Cardano*, Opera, tom. II, Lugduni, 1663, pag. 500.

solutamente ogni esistenza superflua. Non si hanno da moltiplicare enti senza necessità; è il motto non del solo Nominalismo, ma di ogni vera filosofia.

Il Ritter spinge un po' troppo avanti le sue congetture sul Pomponazzi, ed un po' per volta tenta di raccostarlo alla fede. Il dotto critico tedesco afferma che il Pomponazzi conciliò la sua fede con la dottrina su l'anima, perchè egli, tutt'assieme, aveva dimostrato soltanto la necessità che ha l'anima di servirsi di un istrumento corporeo tanto per la qualità del suo intelletto, quanto per l'esercizio della sua libertà. Ora la religione ammettendo la risurrezione dei corpi, soddisfa a questo bisogno, ed eccoti una conciliazione bella e fatta.[1]

Questo, a parer mio, si chiama un correre un po' troppo frettolosamente. Come? La fede cristiana, con tutta la sua risurrezione dei corpi, non è in contraddizione con la dottrina del Pomponazzi? I corpi, è vero, risorgeranno per miracolo, e si ricongiungeranno con le anime: ma quando? Il giorno del giudizio universale, perchè fino a quel giorno portentoso dormiranno quietamente nei camposanti. Ed intanto le anime che cosa avranno a fare? Non penseranno, non avranno volontà, non sensazioni, non desiderii, non intellezioni; staranno dunque in ozio assoluto. Ora cotesta ipotesi appunto è paruta al Pomponazzi uno snaturamento del-

[1] « Freilich beruft er sich nur auf seinen Glauben; aber wenn er glaubte, würde er nicht auch ein Mittel gesucht haben seine philosophischen Überzeugungen mit seinem Glauben in irgend begreifliche *Übereinstimmung* zu bringen? Hatte er doch einen solchen Versuch auch in seiner Lehre von der Freiheit des Menschen gemacht. In der That steht sein Glaube über diesen Punkt in Keinem allzuharten Gegensatz gegen seine philosophischen Grundsätze. Diese behaupten nur, dass die menschliche Seele nicht ohne Leib als Object ihrer Thätigkeit leben Könne. So nimmt auch die christliche Religion an, welche deswegen die Auferstehung des Leibes lehrt, von welcher Aristoteles nichts weiss. » Op. cit., loc. cit., pag., 426.

l'anima, una metamorfosi degna di figurare tra quelle di Ovidio.[1] Il Ritter avrebbe dovuto vedere che questa sua creduta conciliazione fu opposta al Pomponazzi, ed ei la rifiutò, come vedremo nel discorrere delle polemiche ch' ebbe a sostenere.

La fede del Pomponazzi rimane in aperto conflitto con la sua filosofia: se avesse tentato di armoneggiarle, come pare al Ritter, non sarebbe più un filosofo del rinascimento, ma uno scolastico; chè siffatte conciliazioni erano il vezzo di un' altra età, non di quella che stiamo descrivendo.

Ed ora, venuto a capo di questa esposizione, non so tenermi dal fare un paragone che mi soccorre nella mente a proposito della immortalità. Socrate vicino a morire, martire della verità, non rifugge dalla morte, non vuole trafugarsi dalla carcere dov' è custodito, non si turba, e si affisa serenamente nella vita avvenire. La bellissima donna apparsagli in sogno gli dà la posta per un' isola fortunata: — da qui a tre giorni, o Socrate, gli dice, tu perverrai alla fertile Ftio. — E Socrate resiste alle sollecitazioni di Critone, ed aspetta di piè fermo la bevanda velenosa, e la morte. Le ridenti immagini dell'Eliso omerico lo trattengono la notte, che a lui fu l' ultima, e discorre con Fedone, con Cebete, con Simmia, come con persone da cui si stacca per poco tempo, dopo datosi il convegno in un luogo più bello e più sereno. L' aureola del martirio, la speranza dell' avvenire addolciscono l' amaro della partenza, e fanno pregustare a Socrate morente la felicità che lo aspetta, premio riservato alla sua costante virtù. Guardiamo ora un altro

[1] Coloro che attribuiscono all' intelletto umano una doppia maniera di conoscere, per via di fantasmi, e senza, paiono « trasmutare naturam humanam in divinam, et parum hoc distat a fabulis Ovidii, in libro Metamorphoseos. » *De Immortalitate*, cap. 9.

spettacolo. Pomponazzi, logoro dagli anni, travagliato dal morbo, disteso sul letto del dolore, senza lo splendore del martirio, combattuto da nemico occulto, lento, irresistibile; non confortato dalla speranza dell'avvenire, propone la sola, l'austera virtù, senza premio e senza speranze, come fine vero ed ultimo dell'uman genere. In contrasto con le credenze della sua religione, con le tradizioni di tanti secoli, tra il dileggio dei contemporanei, col pericolo del rogo, ei non si volta all'avvenire, non sorride alla donna bellissima che aspettava Socrate a Ftio, non si culla nè tra le fantasie omeriche, nè tra le promesse più spirituali, ma non meno interessate del paradiso cristiano; e con tutto questo non si turba della morte imminente, afferma doversi anteporre alla vita il dovere, immola ogni cosa, affetti, piaceri, vita, scienza ed avvenire alla rigida virtù: qual uomo è più magnanimo e più sublime, Socrate o Pomponazzi?

CAPITOLO QUINTO.

Polemica su l'immortalità, o l'Apologia.

Scritto ch'ebbe il Pomponazzi, e divulgato il trattato su l'*Immortalità*, gli si sguinzagliarono contro frati e filosofi, quelli per mostra di zelo, questi per propugnare le antiche tradizioni. Toccai nella vita del nostro filosofo di quelle polemiche, che furono piuttosto persecuzioni; nè altre parole vi aggiungerò, bastando averle accennate per rilevare l'indole dei tempi e delle persone. Dirò ora delle polemiche dei filosofi, nè di tutte, ma di quelle sole delle quali il Pomponazzi medesimo fece conto, replican-

dovi. Noi vedemmo l'*Apologia* essere stata composta in replica a Gaspare Contarini, il *Defensorio* in replica ad Agostino Nifo. Di queste due polemiche esporremo dunque le ragioni pro e contro, le istanze dei competitori, e gli schiarimenti del nostro filosofo.

Don Pietro Lipomanno, vescovo di Bergamo, a quel che narra il Pomponazzi medesimo, gli portò un libretto senza nome, che era del Contarini. Questi, stato discepolo al Pomponazzi, saputo che il suo maestro aveva per le mani quel trattato, ch'ei reputava contrario alla fede, amichevolmente gli scrisse affinchè lasciasse di pubblicarlo; il Pomponazzi replicò gentilmente, senza smuoversi però dal proposito.[1] Visto di non esser riuscito a dissuaderlo, si mise a confutarne le ragioni, e mostrossi sì acuto e sì benevolo ad un tempo, che il Pomponazzi non solo ne rimase soddisfatto, e gli continuò l'amorevolezza e la stima, ma lodò sopra tutti i suoi avversari l'aggiustatezza ed il nerbo delle ragioni escogitate dal Contarini.[2]

Nato di nobile casa veneta, versato negli studî e nei negozî di Stato, il Contarini fu di poi prescelto cardinale. Accoppiando alla dottrina gentilezza di modi, fu lodato dal Ranke, nelle controversie che la Chiesa romana ebbe coi protestanti, per l'arrendevolezza e l'urbanità. Al Pontefice, indispettito per non so che, ei disse una volta, non esser il cappello di cardinale ciò che gli faceva il maggior onore. La disputa ch'ebbe dunque col suo antico maestro fu promossa dal sincero amore della verità.

Prima di tutto ei si accorse della importanza di quel

[1] « Quum dictus contradictor intellexisset me hunc tractatum composuisse, per amicabiles litteras, charitatisque plenas me admonuit, ne hunc tractatum ederem, præcipue quum erat contra fidem. » *Apol.*, lib. I, cap. 1.

[2] « Solusque iste, pace omnium aliorum dixerim, est qui non sine magna ratione contradixerit. » Op. cit., lib. I, cap. 10.

problema nella vita pratica; ed altro essere il tenore di vita da seguire, se l'anima fosse mortale, altro massimamente diverso, se immortale.[1] Forse il Contarini restringeva questa importanza al solo freno che indi proviene ai più, nè, come il Cardano, intravide il legame che correva tra quella dottrina e tutta quanta la metafisica, ma tanto bastava a trattar l'argomento con serietà. Non è molto che un dotto professore, il Villari, relegava questa ricerca tra le impossibili ed inutili insieme con l'altra della personalità di Dio. Io gli replicai accennando l'importanza di entrambe queste ricerche per la condotta pratica della vita, ed ora mi piace vedere che questa necessità e questo legame non sono segnalati soltanto da me. Aggiungo che il gran discutere che se ne fa ora in Germania, ed anche in Francia, è segno che lo spirito umano ha bisogno di sapere non solo dove sia, ma donde venga, e dove vada. Con lo scioglimento di queste domande sono collegati non solo i problemi della morale, ma ancora quelli che risguardano il valore dello Stato moderno, e la missione della Chiesa.

Il Contarini comincia dal riconoscere che l'assunto principale del suo maestro è, che l'intendere non è senza fantasia, ed intorno a questo cardine fa girare tutta la sua polemica: nuova ragione per confermare ciò che dissi nell'altro capitolo contro l'asserzione del Ritter, il quale non dalla teorica aristotelica del conoscere, ma dalla postura dell'intelletto umano voleva che il Pomponazzi avesse tratto il maggior sostegno della sua dottrina. Muovere dalla critica della nostra intellezione è più ragionevole, che non partire da una posi-

[1] « Ea namque quæstio huiusmodi visa est, ut ab eius explicatione totius humanæ vitæ ratio sumi debeat. Maxime namque diversam putabam vivendi rationem fore, si mortalis anima statuatur, ab ea, quæ immortali naturæ debetur. » Contarini, *De immort. Anim.*, lib. I.

zione, la quale è un presupposto; perchè, difatti, lo intelletto umano sia medio, presuppone l'esistenza degl' intelletti separati, che niuno ha provato. Al contrario, che al conoscere sia indispensabile il fantasma è cosa che si può verificare con lo sperimento, al quale il Pomponazzi si rimette, non meno che all'insegnamento di Aristotile. È da da aggiungere ancora, che Pomponazzi nel replicare al Contarini, accetta come principio la sentenza che il suo discepolo gli attribuisce, e la ribadisce, e vi ritorna sopra con fermo consiglio.

Il Contarini, invece, si studia di porre in chiaro questa distinzione, che, cioè, l'assunto del maestro è vero per lo stato presente, falso per lo stato separato.[1] Ad ottenere una tal distinzione, s' accorge essergli necessario l' assodare che, sebbene l' anima talvolta conosca per via di fantasmi, nulladimeno ella può tal' altra passarsi di ogni fantasma, ed avere un' azione sua propria ed indipendente. Questo veramente è il nodo della questione, cercare cioè se l'anima possa avere, o no, il benchè menomo pensiero senza aiuto di organi. Se può, ella potrà sussistere, pur dopo discioltasi dal corpo, perchè l'operare indipendente arguisce una essenza altrettale: se no, bisogna che sottostia ad un fato comune col corpo.

Il Contarini si prova di debilitare l'autorità di Aristotile, che il Pomponazzi ad ogni piè sospinto gli oppone; e dice che Aristotile vuolsi intendere della necessità del fantasma per la cognizione dei singoli soltanto, non già degli universali schietti. Pomponazzi osserva che questa esposizione è falsata.[2] Bisogna però esser giusti.

[1] « Assumptum esse verum pro statu isto, falsum autem pro statu separato. » *Apol.*, lib. I, cap. 1.

[2] « Aristotelem intelligendum esse, quantum ad cognitionem singularium, non autem universalium. Quod non minorem habet calumniam, quam priores expositiones. » Ibid., eod.

Per Aristotile non ci è universale che non si ricavi dai singoli, perciò la distinzione non regge, ed ha ragione il Pomponazzi; ma è da ricordare eziandio che al Noo Aristotile attribuisce l'intendimento dei primi principi, la cui origine non si può desumere chiaramente dalla sperienza; e il Contarini potrebbe non aver torto. Se non che il Pomponazzi delle oscillazioni aristoteliche non vuol saperne, ed il suo Aristotile procede dritto, almeno nella sua mente, e non si svia per sentieri obliqui. L'universale ed il singolare, pel nostro filosofo, sono colti ad un tempo, perciò è impossibile che uno si trovi discompagnato dall'altro.[1] Le interpretazioni del Contarini, tanto quelle in nome proprio, quanto le altre addotte su l'autorità di San Tommaso e di Egidio romano, sono giudicate come contorte, ed aliene dalla mente di Aristotile. Forse come interprete del testo aristotelico il Pomponazzi non dà sempre nel segno, o almanco non rileva le dubbietà dove effettualmente si trovano; ma come filosofo ei procede più sicuro dei suoi avversarî, ed ha dalla sua se non le parole di Aristotile, almeno la mente, o quella che sarebbe dovuta essere la mente del filosofo greco, s'ei fosse stato fedele al proprio metodo.

L'impossibilità che una stessa anima abbia due modi diversi di conoscere non pare al Contarini evidente, perchè la similitudine di San Tommaso mostra che l'uomo vive e respira e si ciba di due modi, in uno quando è nell'utero materno, in un altro quando è partorito. La vita presente aversi a considerare soltanto come un apparecchio della futura, la virtù vegetativa e sensitiva servir soltanto allo sviluppamento dell'intelletto; dover finire quando questo si è svolto abbastanza. Alla mediazione, che l'uomo esercita fra le sostanze

[1] « Simul tempore cognoscit universale et singulare, licet prius natura universale. » *De Immortalitate*, cap. 12.

astratte, e gli animali, posta dal Pomponazzi nello aver bisogno del corpo, come obbietto, non come subbietto, il Contarini sostituisce quest' altra, di aver talvolta bisogno del corpo, tal' altra no. Onde l'anima umana si direbbe media tra gl' intelletti puri e le anime sensitive inquantochè in questa vita ha bisogno del corpo, come gli animali; nell' altra non ne avrebbe punto mestieri, come gl' intelletti astratti: mediazione rifiutata dal Pomponazzi per la ragione che così in cambio di un solo mezzo se ne avrebbero due, perchè allora, di fatti, l'anima non avrebbe la medesima natura, ma ne avrebbe due differenti; nello stato presente una, nello stato futuro un' altra. La diversità di conoscere è per il Pomponazzi così profonda e sostanziale, che da sè costituisce la differenza specifica: conoscere in due modi importa esistere di due modi, cioè implica una mutazione sostanziale nell' essere, uno snaturamento.

D' altra parte il concetto aristotelico dell' anima, come forma del corpo, era da tutti i filosofi di quel tempo accettato ugualmente; nè il Pomponazzi mancava di prevalersene per inferirne la inseparabilità. Il Contarini metteva innanzi l' unione degl' intelletti con le sfere, i quali benchè le muovessero, non ne dipendevano però nel loro conoscimento. Strana risposta, che assomigliava l' anima a qualcosa di esterno al corpo; opinione sì vittoriosamente combattuta da Aristotile sul principio del trattato dell' Anima. Pomponazzi replicava, il caso esser diverso; gl' intelletti pensare per virtù propria, ed esser legati con le sfere per solo legame di motore e di mosso; non così l'anima umana, la quale nel conoscere è congiunta altresì col suo corpo.[1] Incontrastabile essere la

[1] Nello stabilire la relazione tra le sfere e le intelligenze il Pomponazzi sembra aver nei libri disdetto l' insegnamento orale di Padova, perchè mentre quivi aveva sostenuto che le intelligenze informassero le sfere, qui, me-

necessità dell'organismo per la nutrizione, pel sentimento, e per tutte quelle altre operazioni che su quelle due si fondano; come resistere alla evidenza dei fatti? Anche qui si ricorreva ad uno specioso spediente, dicendo: il nutrirsi, il sentire sono facoltà inferiori ricomprese nello intendere, e poste in servigio di questo; durare finchè questo ne bisognasse; poi corrompersi e disparire, senza inconveniente. Ma anche qui la risposta incespicava, e il Pomponazzi, accortamente ripiglia: se l'anima, a vostro avviso, deve stare unita col corpo per sì corto tempo, e disgiunta poi eternamente, allora è da dire tutto al contrario di quel che si dice, che la disgiunzione è essenziale, ed accidentale il congiungimento. Così si deve rimutare la definizione dell'uomo, e quella dell'anima. L'uomo non è più un vero individuo, ma un accoppiamento accidentale e temporaneo, è o la carcere platonica, o il noviziato proposto dal Contarini per apparecchiarvisi ai misteri di un'altra vita: se non che, come va che taluni n'escono prima che l'apparecchio sia, non che compito, neppure principiato? Qual costrutto cava dal corpo chi premuore al nascimento; chi muore subito dopo nato, o prima che si disviluppi dalla buccia il seme nascosto dello intelletto? Domande che rimangono tutte senza risposta. E poi l'anima non sarebbe forma sostanziale del corpo,

tato parere, tiene che le muovessero soltanto. Il Contarini ricorda con maraviglia le seri dispute passate tra il Pomponazzi ed Antonio Tracanciano, e fa al maestro quasi un rimprovero dell'essersi ridetto.

« Non possum etiam hoc in loco, clarissime præceptor, non mirari, quod etiam hac in re mutaveris eam sententiam, quam clarissima voce profitebaris in Gymnasio Patavino; imo cum memoria repeto acerrimas disputationes tuas cum Antonio Trachanciano de hac re, qui tenebat intelligentiam non esse formam dantem esse corpori cœlesti, nequeo non obstupescere, quod sententiam mutaveris. » Gasparis Contareni Cardinalis *Opera*. Parisiis, 1571. *De immort. Animæ*, lib. II, pag. 214.

ed atto di lui; sarebbe forma accidentale, e si è sbagliato accettando la definizione aristotelica.[1]

Forse qualche lume si poteva cercare dalla risurrezione dei corpi insegnata dalla fede. I popoli semitici insegnano l'immortalità sotto questa forma, che direi più plastica. Il cristianesimo l'ha accolta tra i suoi misteri, ed il Ritter opinava, come vedemmo, aver cercato il Pomponazzi per suo mezzo di conciliare la fede nella immortalità coi dubbi che la ragione muoveva ad attaccarla. Intanto ecco come il Pomponazzi argomenta contro il Contarini su questo proposito. Se l'anima conserva la tendenza di ricongiungersi col corpo, che ha informato, la risurrezione dei corpi sarà un corollario della immortalità, e perciò un dato della ragione: perchè dunque riferirla alla grazia, e farne un mistero? Il Contarini stesso sostiene che l'immortalità delle anime è dimostrabile con la ragione, ma che la risurrezione è articolo di fede; dunque la prima non è connessa con la seconda per via naturale; la tendenza verso i corpi, ed il loro ricongiungimento non sono dunque dato razionale, ma sovrannaturale.

Il Contarini era fornito di vero acume filosofico, e merita le lodi che fa di lui il suo maestro e competitore: basta a mostrarlo questo suo compendio di tutta la posizione del Pomponazzi, che io traduco letteralmente.

« L'anima separata o starà in ozio, o intenderà. Non si ha da dire che stia in ozio, perocchè non si dà forma onde non rampolli qualche azione. Ma se intenderà, o intenderà per mezzo di fantasmi, o senza. Per mezzo

[1] Il Contarini difatti pretendeva di provare che l'anima intellettiva non fosse soltanto un atto, conforme alla definizione aristotelica, ma un atto che fosse in atto; giuoco di parole che voleva dire un atto separabile ed indipendente dal corpo. Tutta la controversia per lui stava in ciò: « An anima intellectiva sit actus tantum, an actus qui est actu. » Contarini, *op. cit.*, *lib. II, pag.* 216.

di fantasmi non si può dire, essendo separata dal corpo: senza fantasmi neppure, poichè un diverso modo di operare indica diversità di essenza e di specie. »

Ecco per appunto formulata tutta la serie delle deduzioni del Pomponazzi con la maggior lucentezza possibile. Tutto il nerbo delle ragioni del Pomponazzi si fonda sul processo del conoscere, perciò il Contarini lo rifà a modo suo, e s'ingegna di mostrare che la connessione dell'atto conoscitivo col fantasma non è sì costante, da non lasciar modo, dove il conoscere non stia da sè, e non si eserciti senza sussidio di immagini. Ed ecco come fa.

Il processo conoscitivo va considerato sotto due aspetti: o per la cosa conosciuta, o pel modo di conoscere.

L'intelletto umano conosce tutte le forme materiali; dunque non è materiale esso stesso, perchè se fosse forma materiale, sarebbe rimosso dalla cognizione delle forme materiali. A chiarire questo punto, voglio ricordare come Aristotile aveva già insegnato che l'anima, in quanto ragiona e concepisce, non è in atto nessuna delle cose del di fuori, avanti di pensare. Onde ella non è mescolata al corpo, perchè se vi fosse mischiata, ne piglierebbe una qualità, sarebbe, a mo' d' esempio, fredda o calda, e non potrebbe conoscere le altre qualità. La sua natura non può essere altra, che di esistere in potenza.[1] Su questo capo gli Aristotelici erano d'accordo, e gli Averroisti specialmente avevano accettato come principio incontrovertibile, che il recipiente dev'essere *denudato* della forma ricevuta. Quindi era facile dedurre l'immaterialità dell'intelletto dal perchè conosce le forme materiali.

D' altra parte l'anima umana intende le cose astratte,

[1] Arist., *De Anima*, lib. III, cap. 4, § 3, 4.

e scevre di materia; cosa che non potrebbe fare se fosse materiale. Aggiungi che nell'atto del conoscere, chi conosce s'immedesima con la cosa conosciuta; talchè se l'intelletto conosce le cose immateriali, si fa immateriale anche lui.[1] Anche questo principio era in Aristotile, e perciò accordato senza discussione nelle scuole di quei tempi.

Il Pomponazzi contrappone alle deduzioni del Contarini queste ragioni. Non è vero, che la materia, presa comecchessia, impedisca la cognizione delle cose materiali; imperciocchè ogni senso esteriore conosce i suoi propri obbietti, i quali sono materiali.[2] Il simigliante occorre nel senso comune e nella fantasia, che sono gradi più elevati del sentire, e che si accostano di più al conoscere. Ora di tutti questi si concede, che siano virtù materiali, e risolubili col disciogliersi dell'organismo. L'anima, inoltre, secondo la bella sentenza di Aristotile, è tutte cose: con l'intelletto, ella è tutte le cose intelligibili; col senso, tutte le sensibili. Ora se il senso conosce tutti i sensibili, una virtù materiale può dunque conoscere tutte le cose materiali; nè dal potere che ha l'intelletto di conoscere tutte le cose materiali, se ne può arguire la sua immaterialità.[3]

Una cosa, nelle argomentazioni del Contarini, dà più negli occhi, nè sfuggì al fino accorgimento del suo maestro. L'intelletto or si fa immateriale perchè ha da conoscere le forme materiali; ed ora si fa immateriale

[1] « Amplius quoniam sciens efficitur ipsum scitum, quare intellectus efficitur immaterialis, si immaterialia cognoscit. » *Apologia*, lib. I, cap. 2.

[2] « Dicimus non esse verum, materiam, qualitercumque acceptam, materialium cognitionem impedire. Etenim unusquisque sensus exterior sua obiecta, quæ materialia sunt, cognoscit. » *Apol.*, lib. I, cap. 3.

[3] « Anima est omnia entia: intellectu intelligibilia; sensu vero omnia sensibilia. Quare si sensus omnia sensibilia cognoscit, virtus materialis omnia materialia cognoscere potest: non igitur ex eo quod omnia materialia cognoscit, arguenda est immaterialitas. » *Apol.*, lib. I, cap 3.

per la ragione contraria, cioè perchè ha da conoscere le sostanze astratte. Prima, bisogna che il conoscente sia di natura contraria del conosciuto; poi, occorre che sia della natura medesima. Mi ricorda la favola di quello che presumeva di riscaldare e di raffreddare con lo stesso fiato. Una forma venuta fuori dalla potenza della materia è impossibile che abbia un essere inesteso: sia; ma come una forma indivisibile ed immateriale dà un essere esteso, ed affatto immerso nella materia? Perchè qui si concede ciò che là si nega?[1] Ed inoltre, da una parte l'anima si dà come forma del corpo, dall'altra la virtù vegetativa e la sensitiva sono ricomprese nell'intelletto; quelle sono certamente corruttibili, questo si pretende immortale: non si può dunque con pari fondamento sostenere la mortalità dell'intelletto per causa delle prime, come l'immortalità della virtù vegetativa e sensitiva per causa dell'intelletto? Pomponazzi non va qui più avanti di questa parità di ragioni; ei si contenta del dubbio, e come dubbio e probabilità soltanto affaccia quella materialità dell'intelletto, di cui toccai nell'altro capitolo; salvo a rimetterla in campo come tesi sostenibile con pieno convincimento in un altro libro. Nella polemica che faceva qui, non gli occorreva forse altro che debilitare la certezza degli avversari, e correggerne il dommatismo: forse ancora ulteriori meditazioni gli fecero parere salda e ben puntellata quella prima congettura.

Ma tiriamo avanti e vediamo come il Contarini avesse cercato di trar partito dal modo stesso, secondo

[1] « Si apud positionem incredibile est formam eductam de potentia materiæ habere esse inextensum; cur non æque incredibile est, formam indivisibilem et immaterialem dare extensum esse et materiæ penitus immersum, veluti est forma mixti? Quod si unum conceditur, quare et non alterum? » Ibid., eod.

il quale si esercita il nostro intelletto, e come avesse risposto il Pomponazzi.

L'anima umana conosce gli universali, perciò dee v'essere scevra di materia, conciossiachè astragga dalle condizioni di tempo e di spazio, o da ciò che le scuole chiamavano *hic et nunc*. Inoltre l'intelletto è immateriale per essere attività riflessa, e perchè conosce sè stesso e le sue operazioni; cosa che non potrebbe fare se fosse legato ad un organo. Imperocchè le virtù organiche non tornano sopra di sè, impedite dall'organo che si frappone in mezzo, tra la virtù e l'obbietto. Da ultimo l'intelletto non esclude nulla dalla sua cognizione; dunque non può essere virtù organica nè materiale, perchè l'organo è limitato ad una certa sfera, e quindi le virtù organiche tutte quante riescono circoscritte ad una particolare sfera dell'essere.[1]

Le ragioni del Contarini a pro della immaterialità dell'intelletto desunte dal modo di conoscere, si riducono adunque a queste due, all'astrazione ed alla riflessione: l'intelletto astrae dalla materia, l'intelletto torna sopra di sè, dunque è scevro di materia: ecco in poche parole assommata la serie dei suoi ragionari.

Delle repliche del Pomponazzi possiamo in parte indovinare il tenore da quel che ne sappiamo. Quanto all'astrarre dalla materia, vedemmo già com'ei non lo con-

[1] « Anima humana universalia cognoscit: igitur omnino est liberata a materia..... cum universale abstrahit ab hic et nunc.

» Intellectus seipsum cognoscit, et suam operationem, et quæ sunt in ipso, quare supra se reflexivus est; igitur neque organicus, neque extensus, ergo penitus est immaterialis..... quoniam nulla virtus organica agit in seipsam. Nam ut Avic. 6, *Natural.* dicit, organum semper mediat inter virtutem et obiectum: nihil autem mediare potest inter seipsum.

» Intellectus omnia cognoscit; ergo non est virtus organica: talis namque est determinati entis cognoscitiva. » *Apol.*, lib. I, cap. 5. Raccolgo dall'*Apologia* stessa del Pomponazzi queste ragioni del Contarini, perchè il Pomponazzi le ha riportate esattamente, fedelmente e sotto brevità.

cedesse senza restrizione. L'universale schietto e sincero appartiene per lui ad un'altra sfera d'intelletti, superiori al nostro. Per il nostro, essere indispensabile il fantasma: le limitazioni di tempo e di spazio non poter mai essere sorpassate, e chiuderne perciò e quasi costringerne l'attività. Fu questo uno sbaglio del Pomponazzi, derivato, a parer mio, dall'aver ammesso quegl'intelletti separati, ai quali era poi forza che attribuisse un modo di conoscere superiore e più eccellente del nostro. Fu la prevalenza della tradizione di scuola su l'esame rigoroso ed attento della coscienza: fu l'intuizione cosmologica, ed il girare attorno degli astri con tanta armonia di moti, che gli fece trascurare il grado più elevato, e quasi il colmo della nostra conoscenza. Pomponazzi disconobbe la natura del concetto logico, al quale non seppe sollevarsi, arrestandosi a quella cognizione indeterminata, che tramezza ed ondeggia tra il singolare e l'universale, ch' ei chiama *individuo vago*, e che non è nè l'immagine fantastica, nè l'idea; concezione impotente ed infeconda che contende allo spirito umano la logica.[1] Ei si fa forte dei detti di Aristotile, che senza l'intelletto passivo non si può pensare, che il conoscere non è senza fantasmi; ma Aristotile seppe disvilupparsi da questo legame, e contemplare l'universale col Noo speculativo. il Pomponazzi volendo schivare ogni incongruenza, restrinse soverchiamente l'importanza e l'attività dell' intelletto umano. Nè glie ne contrastava lo slargamento la sua medesima posizione. Messosi su la via di far sollevare la potenza della materia dal senso alla fantasia, da questa all'intelletto, perchè non assurgere

[1] « Nam licet ad universalitatem puram per sensus interiores devenire non possimus, ad quamdam tamen indeterminatam cognitionem pervenimus, quasi mediam inter singulare et universale, quæ individui vagi cognitio nuncupatur. » *Apol*, lib. I, cap. 3.

allo sceveramento totale di esso da ogni invoglia corporea?

Al Contarini egli oppone l'impossibilità di concepire l'universale sincero, e la risposta consuona con il rimanente del suo sistema: per noi quella replica è monca e vacilla. Se non che, non la diamo vinta per questo all'avversario del Pomponazzi, perchè se l'universale in sè è accessibile al nostro intendimento, questi vi si solleva per virtù propria, muovendo sempre dalle forme più grossolane del pensiero. L'universale è risultamento di un processo, frutto di un assiduo lavoro dello spirito: di universali colti di lancio, ed [illegible]mente intuiti, non credo che ce n'abbia, benchè non manchino dei più fortunati, ai quali spontaneamente si rivelano dall'alto. Ed ammesso che all'universale si arrivi per gradi, e partendo dai singolari, la necessità della virtù sensitiva per l'intendere appare manifesta; cotalchè mancando quella, questo finisce.

La seconda ragione del Contarini si fondava su l'essere riflessivo dell'intelletto. Al che Pomponazzi oppone che ciascun senso, e ne conviene pure san Tommaso, sente di sentire. Il ritorno che l'intelletto fa sopra di sè non è dunque prova sufficiente della sua immaterialità, postochè siffatto ritorno, o raccoglimento comincia coi gradi infimi della vita. Nè regge l'ostacolo dell'organo, che frapponendosi tra la virtù e l'obbietto impedisce la mediazione, secondo l'osservazione di Avicenna, perchè l'organo tramezza veramente quando la virtù coglie l'obbietto primario, ma non già quando coglie la propria operazione, ch'è obbietto quasi di seconda mano (*secundarium*). L'organo dell'occhio, a mo' d'esempio, tramezza tra il colore e la virtù visiva; ma nel sentire la propria funzione, il mezzo non è più necessario.

Assodato che ogni modo di conoscere è riflessivo, e

consiste in un ritorno sopra di sè, il Pomponazzi ritocca e chiarisce il divario tra il processo conoscitivo nostro, e quello degl' intelletti separati. Nell' uomo l' intelletto intende sè stesso, straniandosi in certa guisa, cioè conoscendo prima le altre cose.[1] Questa essere imperfezione che rampolla dal non coincidere in noi il primo motore ed il primo mosso: a noi il movimento venir di fuori, perciò il ritorno farsi mediante di un altro; nelle intelligenze separate, invece, tra l' un termine e l' altro non interceder niente di estraneo. Noi torniamo a noi per mezzo della natura esteriore: le intelligenze separate tornano a sè da sè, senza mezzo di sorta: a noi il conoscerci è processo, a quelle intuizione; il nostro circolo perciò al Pomponazzi pare imperfetto, paragonato a quello che forniscono le intelligenze pure.[2]

Il mediarsi dello spirito per mezzo della natura pare al nostro filosofo una degradazione, uno scadimento, perchè nel suo sistema la natura è qualcosa estranea al divino, e quindi nasce il falso concetto della mediazione, ed il credere più perfetto il conoscimento delle intelligenze, solo perchè tra il conoscente ed il cognito non si frappone nulla di estraneo. Ma qual mediazione è quella che non ha nessun mezzo?

Tornando intanto alla polemica, raccogliamo in poche parole la soluzione che dà alla obbiezione del Contarini. Non il solo intelletto, ma ogni virtù apprensiva si riflette sopra di sè, ciascuna più o meno perfettamente; nè la massima perfezione, o il perfetto circolo, com' ei lo chiama, compete all' intelletto umano, ma alle intelligenze separate. L' intelletto nostro dunque

[1] « Intellectus (*noster*) intelligendo alia se intelligit. » Ibid., eod.

[2] « Quare in eis (*hominibus*) idem non est primo movens, et primum motum; veluti est in intelligentiis; unde in eis non est perfectus circulus. » Ibid., eod.

non è immateriale per questo ritorno sopra di sè, più che non siano le anime sensitive degli animali, le quali avvertono pure le loro operazioni, benchè non arrivino a separarle dalla propria essenza.

All' intelletto risponde la volontà, e pur da essa ha cercato di trar partito il Contarini, a dimostrare l' immaterialità e quindi l' immortalità dell' anima umana. Come l' intelletto si posa nella intellezione dei primi principî, di là dai quali non può trascendere nelle sue dimostrazioni, così la volontà ha proporzionevolmente un fine ultimo, nel quale ella quieta, e che, per esservi da natura sospinta, ella non è padrona di rifiutare. Su l' ultimo fine non cade scelta, come nei primi principî non può la dimostrazione, essendo vietato il progresso all' infinito, che sarebbe un differire la ragione vera da un grado all' altro senza assegnarla, e senza comprenderla mai. Prima però di arrivare all' ultimo fine, si percorre quasi una scala di mezzi, che s' ingrada ordinatamente, e dove è libero a noi di scegliere uno a preferenza di un altro, secondochè lo teniamo più adatto e più conducente al nostro proposito. Anzi tra le moltissime vie è consentito al nostro arbitrio prescegliere o la più corta e diritta, o la più tortuosa ed obbliqua. L' atto che tien d' occhio il fine si chiama volontà; l' atto che si travaglia sui mezzi, arbitrio, o elezione:[1] quella risponde all' intelletto dei principî, questo al processo discorsivo della ragione; ed entrambi sono chiara prova della immaterialità.

La naturale tendenza della volontà non può fallire il suo fine; ora nessuna cosa l' acqueta quaggiù: se non si desse un' altra vita, quel nostro desiderio sarebbe dunque vacuo e fallace; il che non è possibile, se non si vuol

[1] « Actus finis dicitur voluntas: actus ad finem dicitur electio. » Apol., cap. 5.

fare dell'anima umana un che di simile a quel Tantalo della favola, sempre ghiotto di un cibo di cui non si potrà mai sfamare. Nè basta il dire che il fine sorpassa infinitamente la nostra capacità; che le altre cose non tendono sì alto, e s'appagano di un fine a sè proporzionato; imperocchè gran divario corre tra l'uomo e le rimanenti creature: queste star contente al loro limite, nè cercare più avanti, quello intendere cose infinite, e perciò appetir l'infinito.[1] Questo della volontà; non minori segni d'immaterialità scorgersi nell'arbitrio, che sceglie i mezzi a posta sua.

V'ha tre specie di appetito, il naturale, il sensitivo, il razionale, tutti di natura differente. Il naturale non ha nè direzione, nè cognizione; è uno strale scoccato da un arco, che coglie giusto, ma senza addarsene, nè per propria virtù: è l'abilità dello arciero che lo guida, ed il suo braccio che lo tende e lo scaglia. Il sensitivo ha cognizione di sè, ma non facoltà di dirigersi: le cose esteriori lo aggiogano e se lo traggono dietro. Soltanto l'appetito razionale si conosce e si padroneggia; voltarsi qua o là; rallentare o ingagliardire, trascorrere o indietreggiare; ogni cosa è in sua balìa.[2] Ond'è che l'appetito naturale è affatto corporeo; il sensitivo, benchè tenga dell'incorporeo, pure non potrebbe dispiccarsi dalla materia; il razionale è incorporeo pienamente. Così, per la scelta, l'anima si chiarisce immateriale, non meno che per la volontà. Ed il Pomponazzi, che secondo la sua sincera confessione, non contende per la vittoria, ma per la verità, rinfianca le ragioni del suo avver-

[1] « Intellectus infinita intelligit, et voluntas infinita appetit. » Ib., eod.

[2] « Cum tres sint appetitus, naturalis scilicet, sensitivus et rationalis: cumque naturalis neque directionem, neque cognitionem in seipso habeat, sensitivus vero cognitionem, sed non directionem. . . . solus rationalis sui actus est dominus. » *Apol.*, loc. cit.

sario, aggiungendo questa considerazione. Se l'umana volontà fosse materiale, ella sottostarebbe al cielo ed alla materia; con che sarebbe tolta ogni libertà dell'animo.

Queste sono le prove del Contarini, che il Pomponazzi dice sottilmente escogitate, dottamente enunciate, e maestrevolmente proposte, benchè non gli paiano del tutto vere nè incontrovertibili. Prima di tutto, la volontà talvolta corre dietro all'impossibile, e sono poco assennati coloro che danno più retta a lei che alla ragione. E la ragione ci ammaestra che ognuno deve avere un fine competente alla sua natura, nè doversi rammaricare che non può conseguirne uno più perfetto, più che non si rammarichi un villano, se non è stato chiamato alla successione di un regno. Non è già necessario che l'animo nostro debba quietare là dove si aduna ogni bene: purchè consegnisca beni proporzionati al suo merito, d'altro non deve premergli.[1] Alla fine i larghi e splendidi promettitori di un bene infinito, quando si viene al ragguagliar delle partite, riescono a ciò, che, benchè tutti abbiano il godimento di Dio, non tutti però ne godano ugualmente. Ora nell'infinito non v'è gradi che tenga; perciò l'infinito promessomi si è assottigliato alle proporzioni del mio merito: a che promettermi dunque mari e monti, quando infine di fruizione tanto mi tocca, quanta me ne sono guadagnata? E nota, che, pure in sentenza teologica, è detto come niuno si dorrebbe di quelle disuguaglianze, o di quelle diverse stanze nella casa del padre comune, perchè ciascuno, diventato o più savio o più sobrio, si accorgerà che l'uguaglianza universale è un sogno lassù come quaggiù, e dietro si

[1] « Quare patet responsio ad argumentum tantum magnificatum, quod mihi inter omnia videtur debilissimum. Non enim necesse est ut illud in quo quietatur animus humanus aggreget omnia bona, sed tantum sibi convenientia. » *Apol.*, lib. I, cap. 3.

sogni non bisogna correre. A qualcosa dunque gioverà il paradiso. Anzi la moderazione crescerà tanto, che non se ne richiameranno neppure quelli che saranno esclusi dalla visione beatifica, per aver avuto il torto imperdonabile di non esser saputi nascere qualche secolo dopo.

La infinità del fine, dunque, non è più che una parola, stando pure nei termini medesimi segnati dagli avversari; parola, che partorisce mille inganni, talvolta innocenti, ma più spesso nocivi. Quel sogno di un premio infinito, fabbricato dalla fantasia, benchè contradetto dalla ragione, aguzza e sprona il desiderio, e fa sciupare l'attività umana in conati infruttuosi, che, volti a più ragionevole mèta, partorirebbero assai di vantaggio all'uman genere. Il mondo ingannato da quella larva, n'è sedotto, e vi corre dietro, come Orlando, Ferraù e Sacripante seguivano la vana sembianza di Angelica nel palazzo incantato dell'Ariosto. Ed arrivato qui non so far di meglio, se non che tradurre alcune parole, che il Pomponazzi scriveva la prima metà del secolo decimosesto, e che, pur troppo, non è inutile ripetere neanco oggidì, la seconda metà del secolo decimonono.

« Perciò ai legislatori, ei dice, conviene fingere tali cose, le quali nondimeno sono lontanissime dal modo di filosofare, e potissimamente dal modo peripatetico. Imperciocchè il costoro parlare deve essere acconcio e non velato, candido e non maculato; ed ognuno che filosofeggia legittimamente, non per ragione di lucro, non per desiderio di jattanza, ma per amore di verità, è perfetto secondo tutte le virtù morali, e indirizza tutte le sue operazioni verso il suo fattore, conciossiachè sappia aver dalla liberalità di lui tutto il suo essere, ed il suo operare; benchè, dopo morte, non tema e non aspetti cosa veruna. »[1]

[1] *Apol.*, lib. I, cap. 3.

Così sentiva il miscredente Pomponazzi. Oh se lo imitassero tanti che hanno la pietà su le labbra, e la menzogna nel cuore! Ma torniamo al valore della sua dottrina.

Io credo che l'infinitudine abbia tanto abbagliato la vista a parecchi, da dar loro ad intendere, che ripromettersi un guadagno temporaneo e finito appannerebbe la chiarezza della virtù; ma che lo aspettarsene un premio infinito non maculerebbe punto la sua sincerità, e che potrebbe dirsi, con tutta quella speranza, virtù disinteressata. Come se un' idea muti di qualità per l' aggiunta di un segno trasformandosi, come si fa in matematica delle quantità, in potenza infinita. In siffatto abbaglio ho visto cascare non pure il volgo, ma non pochi dei dotti. Il premio è sempre premio, per piccolo o grande, per temporaneo o eterno che fosse; e se qualche divario dovessi io porvi, sarebbe il credere più interessato chi più spera, ed infinitamente interessato chi fa il bene per niente di meno che per il paradiso.

Il Pomponazzi nella polemica sostenuta contro il Contarini non ebbe vantaggio maggiore di questo, di contrapporre cioè ad una morale interessata una morale senza ombra d' interesse; di propugnare la virtù per la virtù, e di riconoscere, per questo solo verso almeno, l'autonomia, e l' infinito valore della persona umana, la quale se non fosse fine a sè stessa, se fosse ordinata ad un fine posto fuori di lei, sarebbe ridotta alla condizione di mezzo e di strumento, e disconoscerebbe la propria essenza, snaturandola. Nella concezione dell'universale non fu parimenti felice: per quali ragioni, lo abbiamo antecedentemente accennato. Però, anche qui, egli aveva buono in mano, perchè i Tomisti, tra i quali si schiera il Contarini, ammettevano due principî che tornavano contro di loro. L' uno era che

l'anima fosse atto e forma del corpo; l'altro, che l'intendere presuppone il fantasma, almeno in questa vita. Il Pomponazzi poteva dunque gagliardamente rintuzzarli come fece. L'anima è parte essenziale del composto; dunque tra lei ed il corpo corre scambievole ed essenziale dipendenza, una causalità reciproca; essendochè la materia è causa della forma, e la forma alla sua volta causa della materia.[1] Anzi per l'anima questa dipendenza è in certo modo maggiore, perchè ella si moltiplica per la materia, dalla quale attinge perciò la sua individuazione.[2] Noi vedemmo difatti, come secondo la dottrina tomistica, la vera causa della individuazione stesse appunto nella materia. Di qui si traeva nuova e più gagliarda difficoltà: come si conserverà l'individuo umano, quando verrà disciolta la materia organica, in cui si fonda? San Tomaso, e i seguaci con lui, ricorsero all'attitudine acquistata dall'anima, in mentre alberga nel corpo. Ma, oltre che ad alcune anime manca il tempo di farne acquisto, nella definizione accettata da loro non si dice che l'anima fosse attitudine di albergare nel corpo, bensì atto del corpo organico. E poi definir l'anima secondo l'attitudine, ch'è cosa a lei accidentale, sarebbe, al dir del Pomponazzi, come se altri definisse l'uomo per un animale che sta per nove mesi nell'utero materno. La definizione deve contenere un concetto nella sua integrità, e comprenderne e distinguerne gli elementi essenziali.

Tali erano gl'inconvenienti in cui s'imbatteva per necessità chi accettava e faceva sua la posizione della scuola tomistica. Il Contarini si palesa chiaramente per

[1] « Anima est essentialis pars compositi: igitur inter ea est mutua dependentia essentialis. Secundo namque *Phys.* materia est causa formæ, et forma est causa materiæ. » *Apol.*, lib. I, cap. 3.

[2] « Nisi anima dependeret essentialiter a materia, non esset multiplicabilis in eadem specie. » *Apol.*, lib. I, cap. 3.

seguace di quella scuola, e nel ribattere il Pomponazzi usa le interpretazioni che si dicevano allora dei commentatori latini, per distinguerli dai greci e dagli arabi. Tra i latini primeggiavano Alberto Magno e San Tommaso, i quali differiscono di poco. Il Contarini talvolta tesoreggia le interpretazioni di entrambi. Così nel commentare il luogo di Aristotile, del quale si fa più schermo il Pomponazzi, dove, cioè, sta detto che se l'intendere è fantasia, o non senza fantasia, l'anima non si può separare dal corpo, il Contarini segue entrambe le interpretazioni, e dice con Alberto, che ivi si debba intendere della cognizione delle cose singolari, e con San Tommaso, che si abbia di mira lo stato della vita presente.

Mi fa maraviglia come il Pomponazzi non si prevalga dell'autorità del più rinomato tomista di quei tempi, il quale aveva interpretato quel luogo di Aristotile conforme alle vedute del filosofo mantovano. Questi fu quel Tommaso De Vio, che per esser nato a Gaeta, fu detto il Gaetano. Uomo di molta dottrina, domenicano, vescovo e poi cardinale, non dubitò scostarsi dalla tradizione del suo Ordine nel commento dei libri dell' Anima, togliendo alla credenza della immortalità l'autorità del nome di Aristotile. Per causa del commento del De Vio nacque uno screzio nell'Ordine; chè i più non ardivano contrastargli apertamente, ma ne mormoravano, secondo il costume fratesco, come di chi avesse introdotta novità, la quale potrebbe nuocere, specialmente dopo che il Pomponazzi ebbe divulgato il suo libro, e propugnata la mortalità dell' anima. Fu allora che, fattosi animo, scrisse un libro contro il commento del De Vio un altro frate domenicano, Bartolomeo De Spina, col titolo di *Propugnacolo di Aristotile*, intorno alla immortalità dell' anima. Il frate De Spina confessa esservi stato indotto dal desiderio di far rivivere la immortalità, spenta quasi

a metà, per gli scritti del Gaetano e del Peretto. Il commento del Gaetano però se da una parte avvalorava la interpretazione di poi adottata dal Pomponazzi, dall'altra additava la via per la quale si potesse provare l'immortalità. Benchè quel commento, o almeno l'edizione che ho sott'occhio io, sia del 1509, nondimeno il Pomponazzi non vi accenna, e può darsi che l'ignorasse. Non credo così del Contarini, ed anzi parmi che la condotta della sua difesa sia modellata sul disegno delineato dal De Vio, dove dice che la immortalità dell'anima si deve investigare o dall'avere operazioni proprie, o dal sollevarsi che fa la sua potenza sopra la materia.[1]

Comechessia tutto questo, certo è che la controversia tra il Pomponazzi ed il Contarini si conchiuse all'amichevole, e se l'uno ebbe la modestia di confessare che quanto nel suo scritto si poteva trovare per avventura di buono fosse da riferire al Pomponazzi, suo maestro; l'altro non pure rese giustizia all'acume ed alla sodezza dell'ingegno del suo discepolo, ma dichiarò essersi per quella esercitazione accresciuta la loro amicizia. Esito non ordinario delle contese scientifiche, e perciò degno di essere ricordato e commendato assai.

[1] « Igitur vel ex proprietate operis, vel elevatione potentiæ immortalitas animæ investiganda est..... Duo ergo in philosophia principia ipsemet Aristoteles posuit, ex quibus immortalitas animæ sciri posset. Primum..... habere operationem propriam. Secundum..... non esse actum corporis. » Cajetanus, *Comment super tertio de Anima.*

—

CAPITOLO SESTO.

Continuazione della polemica su l'immortalità, o il Defensorio.

Il Contarini, fosse modestia, o che la sentisse proprio così, conchiude la sua confutazione, prenunziando l'opera del Nifo, a petto di cui la sua non era stata che una scaramuccia, preludio di battaglia più seria e più acre. Tanto era corsa attorno la fama che il Nifo replicherebbe al libro del Pomponazzi, e tanto si attribuiva d'importanza, in quei tempi, a siffatte dispute. Nella Vita del Pomponazzi ho espresso il mio avviso su le cause che indussero il Nifo a cacciarvisi dentro, e credo aver mostrato, contro all'opinione universale, che papa Leone vi si fosse tenuto estraneo: dirò ora del Nifo quelle notizie, che disvelandoci il suo carattere, ci possono mettere più al caso di giudicare le sue dottrine, perchè, in ogni opera d'ingegno, l'uomo si disasconde e si riverbera in essa; tantochè pur nel filosofare, che pare la cosa più lontana dalla vita pratica, chi ben vi guardi, può rintracciare qua e là i vestigi dell'animo.

Agostino Nifo, benchè, secondo l'uso dei tempi, fosse detto il Sessano, ed egli medesimo, regalmente, si firmasse il Sessa, era nato a Iopoli, borgo di Calabria, verso l'anno 1473. Fece a Tropea la più parte dei suoi studî; incalzato dalla mala fortuna riparò a Napoli, dove giovanissimo, nei diciotto anni, ebbe una cattedra. A Sessa attese ad educare un giovane, ed adottò quel paese per patria; tantochè essendosi dato il nome di Calabrese nel commentario che fece sui libri della interpretazione di Aristotile, in una seconda edizione lo cancellò. A Padova fu allievo del Vernia, ed ebbe colà cattedra; da

Roberto Sanseverino fu attirato a Salerno; professò pure filosofia a Pisa; ed era stato invitato a Bologna, dopo la morte del Pomponazzi, ma non si accordarono, e non vi andò. Pare però che ci fosse stato prima, se non ad insegnare pubblicamente, certo a disputarvi, perchè nel commento, che fa all' opera di Averroè intitolata *Distruzione delle distruzioni*, fa menzione di un argomento di cui si era valso a Bologna. Venne in molta fama, e degli Averroisti del suo tempo fu tenuto principe. Scrisse moltissime opere, tra commenti e cose sue. Papa Leone lo creò conte palatino, gli permise di unire alle sue armi quelle di casa Medici, gli die' facoltà di creare maestri in arti, baccellieri, licenziati, e dottori in Teologia, in Dritto civile e canonico, di legittimare bastardi, e di nobilitare tre persone: segni non dubbi della singolare predilezione di quel Pontefice per questo filosofo, nato fatto ad esser cortigiano. Quando fosse morto non si sa appunto: verso il 1549 si han documenti che vivesse ancora. Queste le notizie più necessarie della sua vita: chi avesse vaghezza di saperne più avanti, potrebbe leggere le memorie del Niceron, il Dizionario del Bayle, ed il giudizio del Naudè. A darne a divedere il carattere bastino questi altri fatti. Nato calabrese, non volle che se ne avesse più memoria. Alla corte del principe Sanseverino, per divertire il principe e la principessa, egli cortigianescamente si lasciava deridere. Spasimava per Febe Rea, loro damigella, e questa indettata dai padroni, si lasciava corteggiare per canzonarlo, ed ei non se ne accorgeva, e le dedicava, sotto mentito nome, il libro *De re aulica*: sciocco arnese di corte, che non seppe sublimarsi con l' amore come dipoi il Tasso. Tesse un panegirico di Giovanna d'Aragona, moglie di Ascanio Colonna, nè si arresta, dice il Bayle, alle bellezze visibili a tutti, ma sconciamente entra a

descrivere quelle *quas sinus abscondit*. Scrive un libro e si mostra averroista: sgomentato dai rumori, si ridice, e si tramuta in difensore della fede. Accetta di combattere il Pomponazzi, cedendo alle istanze di un frate ciarlatano e accattabrighe. Si pavoneggia delle armi dei Medici, e si fa chiamare il divino. Vive tanto da poter vedere papa Paolo III, e subito gli dedica un libro. Voltabile, leggero, spavaldo, cortigiano, ei sciupò l'ingegno e gli studî, dei quali certo non mancava.

Il Naudè reca a gloria del Nifo questa sopra ogni altra cosa, che dove il Pomponazzi le censure degli altri aveva accolto motteggiando, solo quella del Nifo, come di strenuo combattente, non dispregiò, ma, raccolte le forze, si apparecchiò a sostenerne l'urto, or destramente schivando i colpi, or parandoli gagliardamente. Giudicio che non differisce molto da quello di Ritter, di cui parlammo avanti. Il nome del Nifo rimase congiunto con questa polemica, nella quale egli nulla di nuovo arrecò, benchè non avesse nulla lasciato intentato. Anzi, a parer mio, non tenendosi fermo in nessun luogo, e saltando or qua or là, mostrò più voglia di accattar fama, che desiderio di scoprire il vero. Accetta ogni arma, senza esaminare se fosse ben affilata, o irrugginita; se gli venisse porta da mano amica, a difendersene, o da nemica per metterlo in maggior pericolo. Tentenna fra tutte le scuole allora in voga; piglia argomenti dai platonici, dagli alessandrini, dagli averroisti, dai tomisti; ricorre ai dommi cristiani, ed alle favole; cita fatti e miracoli, fa di ogni erba fascio, e mostra erudizione molta e varia, ma nessun acume critico, e cade in contraddizioni puerili e grossolane. Il Pomponazzi lo va ormando passo per passo, e ad ogni incespicare che fa, gli dà una spinta, e gli lancia un frizzo. Nel *Defensorio* è agevole notare il facile ingegno del nostro filosofo nel ritorcere contro

l'avversario la punta rivolta contro di sè; nel trarre una conseguenza inaspettata, che volge in derisione un argomento creduto serio; nel mostrare la contraddizione dei principî, le slegate ragioni, la vacuità stranamente congiunta con la boria, e quel lodarsi dei propri libri, che era il difetto capitale del Nifo.

Il Pomponazzi aveva scelto una posizione e vi s'era trincerato ed afforzato maestrevolmente; il Nifo, invece, le accetta tutte, purchè di là potesse dar molestia all'avversario, senza ponderare se vi si potesse lungamente difendere. Il primo è accorto e conseguente; l'altro crede di travagliare e di confondere il nemico assaltando da tutti i lati senza regola, ed avventatamente.

Il Contarini si vale delle dottrine tomistiche, lontano ugualmente da Averroè che da Alessandro di Afrodisia; ed in certi luoghi contrario allo stesso Aristotile, come nel caso della creazione delle anime, che Aristotile non ammise. Pomponazzi nega la creazione delle anime, secondo le massime peripatetiche; riconosce che siano rampollate dalla potenza della materia con Alessandro d'Afrodisia, ed esclude ogni intervento dell'intelletto agente, salvo quello generalissimo che esercita su l'anima come motore universale. Così per lui la cognizione umana si estende fino all'ultimo limite della materia, ma non basta ad oltrepassarlo. Nata col corpo, l'anima conosce e vuole per mezzo del corpo, e finisce con lui; nè creazione, nè immortalità; a principio generativo risponde l'esito corruttivo: l'anima sottostà al fato delle cose generabili e corruttibili. In tutta questa serie v'ha coerenza di termini e rigore dimostrativo. Vediamo ora come procede il Nifo.

Prima di tutto è da notare che l'averroismo si accordava con la sentenza tomistica nello ammettere la separabilità della forma dalla materia. Per entrambe queste

scuole la forma dell'uomo era separabile dalla materia; se non che per l'averroismo la forma era l'intelletto unico ed universale; pei tomisti, ella era l'intelletto moltiplicato secondo gl'individui. La forma per gli averroisti poteva dare la distinzione e l'essere ad un soggetto rimanendo estranea a lui; strana specie di forma: pei tomisti, invece, doveva informare essenzialmente ed internamente il subbietto. L'averroismo ed il tomismo ammettevano poi un principio che contrastava con la separabilità della forma, ed era che l'individuazione venisse dalla materia. L'intelletto universale di Averroè non si moltiplicava in sè, ma la moltiplicazione era da parte degli individui. L'anima, per San Tommaso, benchè fosse creata da Dio, nondimeno non era individuale, se non in quanto informava questo dato organismo.

Il Pomponazzi dall'essere l'anima nostra atto e forma del corpo, e dal non avere un'operazione propria ed indipendente, aveva dedotto ch'ella fosse inseparabile dal corpo, e quindi mortale. Nifo replica, avere un'operazione propria, perchè concepisce l'universale; e posto pure che non avesse operazione indipendente, ella sarebbe separabile lo stesso.

L'universale astrae dal *qui* e dall'*ora*; l'essere astratto non lo ha da sè; se no, sarebbe l'idea platonica; dunque l'ha per partecipazione; dunque l'anima umana è astratta, poichè in lei si fonda l'universale astratto.

Credo dover avvertire, che, nel linguaggio dei nostri filosofi del rinascimento, le parole astratto, separato, separabile, accennano alla sussistenza dell'anima per sè, distaccata dall'organismo; come, per contrario, le parole organico, inseparabile, congiunto, accennano alla sua dipendenza essenziale ed indispensabile dall'organismo.

Premesso ciò, continuiamo. Nella determinazione dell' universale, il Pomponazzi, congruentemente ai suoi principii, aveva sbagliato: per lui l'universale puro sorpassava l'intelletto umano, chiuso ed allacciato nei vincoli dello spazio e del tempo. Qui bisognava battere, ed insistere; ma il Nifo non aveva, neppur lui, consapevolezza del vero nodo della questione. Invece, lascia di esaminare l' universale, e s' impiglia in un ginepraio, da cui non bastano a svilupparlo tutte le innumerevoli distinzioni che apporta. L' anima è astratta, dice egli, benchè non abbia azione indipendente dal corpo: ella assomiglia alle intelligenze, le quali, benchè non possano operare senza gli astri, nondimeno sono astratte. Qui la ragione stava per il Pomponazzi, ed il darvi contro era inutile. Gli astri occorrono alle intelligenze soltanto nel muovere, non già nel pensare: alle anime umane il corpo è indispensabile non solo per il moto, ma per il pensiero stesso. E poi questo salto dall' uomo agli astri non giovava a nessuno dei due; era un protrarre inutilmente la disputa, senza speranza di vederci lume più dopo che prima. Ma quei benedetti astri davan tanto da fantasticare e da farneticare in quella età, che in ogni cosa li rivediamo messi in ballo sempre da capo.

Al Nifo parve assicurata la separabilità dell' anima per la intellezione dell' universale. Il Pomponazzi osserva che, oltre al non darsi un vero universale per l' intelletto umano, questo neppure proverebbe l' immortalità del nostro intelletto, perchè noi conosciamo Dio, e non per questo siamo realmente Dio.[1] In questa osservazione egli rasenta un vero, al quale pare accostarsi sempre, ma poi sempre indietreggia. Il pensiero può

[1] « Nam Deum cognoscens, vere non est Deus. » Pomponat., *Defensorium*, cap. 6.

sollevarsi di là dalla potenza in cui si trova; dalla materia all'intelletto, dall'intelletto sino a Dio: perchè non arrivare dunque sino a questo ultimo sviluppamento, ed arrestarsi invece all'intelletto umano? Perchè arrivare sino alla coscienza, e non sino al concetto? Sono sempre queste le domande che ci si parano davanti nel vedere gli sforzi del nostro filosofo di spingersi in alto, sforzi che tornano sempre infruttuosi; ed ei ricasca per non saper trovare la vera via di sollevarsi e di reggervisi.

Per provare poi l'indipendenza della forma, nonostante la dipendenza della operazione, il Nifo, oltre alla similitudine con le intelligenze e gli astri, allega quest'altra ragione. Iddio dipende pure da creature, in quanto al conoscerle, ma non per questo è meno indipendente nella essenza. Quanto siano calzanti questi paragoni, e che forza di argomento contengano, ciascuno sel può vedere.[1] Il Pomponazzi ragionevolmente se ne maraviglia, perchè niun altro ha posto che l'intelletto possa essere immortale, non ostante che non abbia operazione, che non tenga dal corpo.[2] Già noi abbiamo veduto che per il Pomponazzi l'operare è l'indizio dell'essere; che perciò un operare soggetto a certe condizioni non può rivelare un essere indipendente; che dire il contrario sarebbe contraddizione. Intanto il Nifo, a sostenere tali assurdi, non ha difficoltà di ricorrere o agli astri, o alle

[1] « Stat enim animam esse e corpore independentem, et in corpore esse, et corpori dare esse, ut de intelligentiis, quæ sunt cœlorum animæ patet..... Secundo patet secundum eorum Theologorum opinionem, quæ dicit creaturas esse obiectum secundarium intellectionis, qua Deus intelligit creaturas. Secundum enim horum opinionem Deus nec primarie nec secundarie dependet a creatura, et tamen intellectio sub eo respectu, quo est creaturæ, dependet a creatura. » Niphus, *De immort. Animæ,* cap. 44.

[2] « Nec Averroes, nec aliquis alter ponens intellectum esse immortalem, posuit ipsum in omni sua operatione dependere a corpore, quoniam implicat contradictionem. Vir autem iste posuit oppositum. » *Defens.,* cap.6.

opinioni dei Teologi. E si fermasse almeno in un punto; ma no: egli ondeggia fra tre soluzioni, tanto che non si sa proprio quello che si voglia, come giustamente gli rimprovera il Pomponazzi. Ora fa trapelare che si voglia tenere alla congettura di Averroè, che, cioè, Aristotile avesse richiesto la fantasia, soltanto perchè l' intelletto uscisse in atto, per ribattere i platonici, i quali ammettevano la preesistenza delle anime. Poi si appiglia ad una di quelle distinzioni che non dicono nulla, che ne abbisognasse, cioè, in quanto anima, non in quanto intelletto. Da ultimo pare che dia più peso alla soluzione tomistica, che il bisogno del fantasma è limitato allo stato presente, ma che per il futuro le basti aver avuto una volta dei fantasmi, e conservarne l' abitudine. E nemmeno qui tien fermo. All'anima non è essenziale nè lo intender con fantasmi, nè senza; tantochè ora intende in un modo, ora in un altro: ella deve intendere le cose intelligibili, le quali sono intese in atto: come che questo avvenga, non preme.[1] Ma così va a monte tutta la necessità del fantasma, che si era detta indispensabile sempre, una volta in atto per questa vita, un'altra in abitudine ed in potenza per l' altra. Va in aria, ma al Nifo è balenata quella nuova idea, ed ei corre dietro alla prima che gli si affaccia alla mente. Il Pomponazzi nel tenergli dietro, si arrovella tutto, e s' impazientisce; ed è davvero cosa da perderci il capo e la pazienza, perchè salta di palo in frasca, da Averroè a San Tommaso, da questo a Platone; poi lascia Platone e piglia gli alessandrini, ed anche i teologi, nè

[1] « Ex his apparet nec intelligere et velle phantasticum, nec intelligere et velle alterius rationis esse propriam et inseparabilem intellectivæ animæ operationem: propter quod nullum istorum est sibi coevum..... Intelligere et velle intellectivæ animæ coeva sunt, intelligere et velle eorum intelligibilium, quæ sunt actu intellecta, sive sint sine phantasmate, sive non sine phantasmate. » Niphus, *De Immort. animæ*, cap. 20.

si posa mai.[1] Intendere gl' intelligibili in atto è proprio di ogni intelletto: ciò che ne fa la differenza è l' intendere per via di fantasmi, o senza. Adunque quella terza maniera escogitata dal Nifo non regge, ed il Pomponazzi l' avverte molto sottilmente.

Ridurre ad unità le sparpagliate ragioni del Nifo è molto difficile, e forse impossibile, non avendo egli in capo questa unità, nè potendola perciò improntare nella sua confutazione. Nel capitolo seguente ei dimentica spesso ciò che ha detto prima, e ricompare armato di altre ragioni, le quali non di rado contraddicono alle precedenti. Dopo l' interpretazione del luogo di Aristotile, sul quale si era appoggiato il Pomponazzi, e dove tanto ondeggiò il Nifo, questi pare che ribadisca i seguenti tre punti; esser l' anima immateriale, cioè, prima perchè padrona dei suoi atti, nè sottoposta alla necessità della materia; poi perchè gli universali non avendo l' incorruttibilità da sè, bisogna che l' attingano dall' anima; ed infine per la pietà e la religione, di cui gli uomini sono capaci, soli fra tutti gli animali; nè può perire chi con il sentimento religioso si aderge al cielo. A queste ragioni Pomponazzi si oppone capo per capo. Fedele al concetto ch' ei si è fatto dell' uomo, benchè all' anima umana consenta di emanciparsi al possibile dal dominio delle cause circostanti, per essere la suprema delle forme materiali, nondimeno non la dà per affrancata sì che non vi sottostia in qualche modo. E come l' universale vien colto con un po' di scoria del fantasma, e non lucido e terso affatto, così la libertà dai legami della materia non può disciogliersi onninamente, e se ne rimette alla sperienza.[2] Ma, poichè su questo tema si

[1] « Vir iste undique perfluit, quoniam ubique perforatus est. » Pomponat., *Defensorium*, cap. 6.

[2] « Cum anima humana sit suprema materialium, inter omnes est mi-

rifarà più largamente nel libro del Libero Arbitrio, qui ci astenghiamo dallo esaminare questa posizione estesamente. Per quel che concerne gli Universali, se n'è detto abbastanza in questo e nell'altro capitolo, e non occorre ritornarci sopra. L'argomento cavato dalla religione, ch'è l'ultimo dei tre proposti dal Nifo, può parere persuasivo ai volgari, non ai filosofi, perchè il Pomponazzi estende il sentimento religioso ad altri animali, i quali non lasciano per questo di rimanere corruttibili. Il concetto che il nostro filosofo ha della religione non è esatto, confondendolo talvolta con sentimenti di un'altra sfera, ed accomunandolo perciò con gli animali irragionevoli; facendone tal'altra uno spediente politico, più ad infrenare gli uomini che a sublimarli. Pure di questo ci accadrà di parlare altrove più diffusamente. Ma se il Pomponazzi non mirò giusto nel cogliere il vero concetto della religione, per la scarsa notizia che si aveva allora della natura dello spirito, il Nifo non imbrocca più dritto: ecco, difatti, come definisca l'onestà, la pietà e la religione. Onesto è ciò che per propria ed essenziale virtù ci attrae; pio è ciò che per propria ed essenziale dignità ci alletta; religioso, quel che ci ammonisce con la natura delle cose divine.[1] Non c'è proprio da raccapezzarci il senso. A queste ragioni racimolate un po' da Platone, un po' da Macrobio, un po' da Plotino, aggiunge versi di Ovidio, ed infine ricorre alla filologia, e dice che i Greci perciò chiamarono l'uomo ἄνθρωπον, perchè egli solo avendo l'immortalità, egli solo riguarda in alto.

Altre ragioni più sode ricava da Platone, che con più eleganza si trovano esposte ed allargate nel dialogo

nime dominata: non tamen ex toto absolvitur ab ipsa materia, veluti experimento docemur. » *Defen.*, cap. 10.

[1] Vedi il Nifo, *De Immort.*, cap. 11.

di Leonico Tomeo intitolato *Il Bembo,* dove questi cerca conciliare le opposte sentenze, l'aristotelica sostenuta da Antonio Giustiniani, e la platonica propugnata da Giovanni Badoario. Il Tomeo, essendo stato il primo, che avesse cominciato ad insegnare Aristotile nel testo greco, si dipartì dal commento di Averroè, allora inseparabile dalle traduzioni latine di Aristotile. Il Bembo salutò con un carme questa novità delle scuole, per essere acerbo nemico di quel gergo barbaro, che si era dovuto adottare nelle traduzioni di Averroè, le quali passavano per la filiera di parecchie lingue dissimili di forma, prima di arrivare alla latina. Le opere di Averroè, come nota il Rénan, erano una traduzione latina di una traduzione ebraica di un commentario fatto sopra una traduzione araba di una traduzione siriaca di un testo greco. Vedi che sorta di garbuglio, e di babele avesse a riuscirne, e quanto dovesse tornare gradevole il vedersi ricondotti alle fonti sempre fresche del testo greco.

Gli argomenti che il Nifo raccoglie dal Timeo e dal Fedone di Platone, e che riporta nel quarantesimo quinto capitolo della sua confutazione, consuonano con quelli esposti dal Tomeo nel dialogo del *Bembo.* Se non chè questi si accorge della necessità di conciliare le discrepanze tra il principio platonico di questa prova con l'insieme della dottrina aristotelica, e tenta di accordarle, e di mostrare che discordano solo in apparenza; dovechè il Nifo non vi bada più che tanto, avvezzo a rammassare tutto alla rinfusa. Io riferirò queste ragioni, ed anche, per un certo riscontro storico, la tentata conciliazione del Tomeo, ed all'ultimo le repliche del Pomponazzi.

L'anima non può perire, nè corrompersi in nessuna guisa, perciò è necessità che duri sempre. Ogni

cosa, invero, si corrompe o da sè, per vizio proprio, o da altrui. Da sè, quando ha una materia soggetta a guastarsi: da altrui, quando le vien fatta violenza. Così il legno o imputridisce, o vien segato, o incenerito. Ora l'anima muove se stessa, e non può quindi corrompersi da sè; e movendo ogni altra cosa, come origine ed inizio di ogni movimento, non ci è altri che possa violentemente distruggerla. Il moto poi mette capo nell'animo, perchè non può andare all'infinito, dove all'effetto mancherebbe sempre la causa; nè può rincirculare, perchè così causa ed effetto cadrebbero nello stesso subbietto: bisogna dunque che ogni movimento si appunti, e pigli origine nell'animo. L'animo è per Platone αὐτοκίνητος, nome che Aristotile dà pure ad ogni animale, in grazia di questo movimento spontaneo che nella natura animale la prima volta si appalesa.

Ma dunque l'animo muove se stesso? Ecco la difficoltà che il Nifo trascura, e che Leonico Tomeo non solo avverte, ma tenta eziandio di sciogliere. Platone dice di sì, ma Aristotile di no: il Bembo, introdotto a sgroppare il nodo, concilia così la discrepanza. La controversia tra il maestro ed il discepolo è qui soltanto di parole; imperciocchè quel che Aristotile chiama affetti, ed egritudini, o passioni, Platone le chiama movimenti; entrambi però concordano nel credere i moti corporei alieni dall'essenza degli animi.[1]

[1] « Quod a seipso movetur, cum semper sibi adsit, et nusquam se deserat absistatque nusquam, semper moveri necesse est.... Animi motus, illius est vita, cum in ipso principium et origo omnis reperiatur vitæ. . . . non igitur a semetipso, sed neque ab alio quopiam destrui potest animus, quamobrem immortalem illum proculdubio incorruptibilem semper manere necesse est. » Leonico Tomeo, *Bembus, sive De animorum immortalitate*, passim. — Ecco gli stessi argomenti riportati dal Nifo. Serve a mostrare il modo diverso dei due filosofi. « Animus seipsum movet, quod seipsum movet, semper movetur; quod semper movetur, immortale est: animus igitur immortalis est. Præterea: animus a seipso movetur; quod a seipso movetur, id

Assodato che l' animo si muova da sè, poichè non v' ha cosa che manchi a sè medesima, e che da sè si allontani, ne conseguita, che l' animo si muova sempre, e perciò che viva sempre, essendochè il moto dell'anima sia fonte di vita. E se, inoltre, ogni moto rampolla da lui, non ha da temere violenza, nè distruzione da cause esterne; sicchè sicuro di sè, ed inviolabile da parte degli altri, ei non soggiacerà nè a dissoluzione, nè a distruggimento.

A queste considerazioni tratte dalla origine del moto, altre di minor conto aggiunge il Nifo, parte dallo stesso Platone, parte dai neoplatonici derivate, come queste, che l' anima è vita; che coltiva le cose divine; e che la scienza, per sopravvenir di vecchiezza, non scemi; ed inoltre per essere indivisibile, e perchè congiunge le cose separate, e le congiunte divide: ragioni tutte, che accennano alla sua indipendenza dalla materia, e perciò alla sua immortalità. Ma se il Nifo accetta senza restrizione la tesi platonica, che l' anima si muove da sè, dimentico di aver interpretato Aristotile che l'anima senza fantasmi non può escire in atto, il Pomponazzi, più stretto alle dottrine aristoteliche, ricorda che l' anima umana intendendo le altre cose, intende sè stessa; onde non muove sè nè primamente, nè in modo essenziale.[1] Ciò verificarsi nelle intelligenze, ed anzi in Dio solo, dove si compie il vero circolo intellettivo, che va da sè a sè senza straniarsi: non così delle anime umane, dove si torna a sè, partendo dalle cose esteriori. Onde, benchè non ci sia anima, che non fornisca in certo modo

cæteris, quæ extrinsecus moventur, origo et principium motus est. Principium autem ingenitum et incorruptibile est: ergo animus ingenitus et incorruptibilis. » Vedi il Nifo, *De Immort.*, cap. 45.

[1] « Humanus animus intelligendo alia intelligit se, quare non primo et essentialiter movet se. » Pomp. *Defens.*, cap. 11.

un circolo, per infima che sia, nessuna intelligenza però è perfettamente circolare, salvo il solo Dio.[1] E questa dottrina è certo più consentanea alla mente di Aristotile, che non quella del Nifo, il quale non si accorge che per Platone l'anima è alcunchè di sostanziale e d'indipendente, dovechè per Aristotile è atto e forma del corpo. A lui esser platonico o aristotelico è tutt'uno, senza ponderare che in Platone l'anima è quasi formata di getto, e presupposta, mentre in Aristotile le sue operazioni sono altrettanti gradi, nè si monta su, senza aver attraversato i gradini precedenti. Il Nifo inoltre riconoscendo al pari del suo avversario la maggior perfezione degl'intelletti separati e di Dio, non ha buono in mano per sostenere la perfetta circolarità del conoscere umano; onde, benchè si trovi nella diritta via, non vi può perseverare, ricacciatone a viva forza dal suo sottile avversario. Sostiene, esser l'anima intellettiva perfettamente circolare, ma in che modo? Facendo ch'ella torni in sè, ma dopo la cognizione delle cose esteriori, vale a dire con quella medesima argomentazione, che usa il Pomponazzi a propugnare il contrario.[2] Che cosa avrebbe dovuto fare? Dire che non ci sia altro circolo possibile, eccetto questo; che l'anima non può arrivare a sè, se non dopo straniatasi nella cognizione della natura; che il circolo perfetto non è dunque quello delle intelligenze separate, le quali non comunicano con

[1] « Nulla est anima, quantumcumque sit infima, quæ non habeat operationem circularem..... Sed nulla anima..... perfectum committit circulum, nisi intelligentia abstracta, et maxime Deus, nam perfecte committens circulum est movens se primo, et essentialiter, et nullum est tale, nisi quod primo intelligit se. » Pomponat., *Defens.*, cap. 12.

[2] « Talis est intellectiva anima, nam eius operatio perfectissime circularis esse potest, quandoquidem circulariter syllogizare potest, et ad se redire post rerum exteriorum cognitionem: exit enim ad extrema, et redit ad se perfecta reditione. » Nifo, *De immort. Animæ*, cap. 47.

riori, e nemmeno di Dio, che ne sta affatto a per poter dire ciò, doveva rigettare l'ipo- Dio estramondano, rinunziare alle fantasti- delle intelligenze, smettere la tesi platonica che na muova sè per prima ed essenziale operazione; cose tutte che sorpassavano l'ingegno, e, siamo giusti, anche i te npi del Nifo. In una cosa è riprensibile molto, nel dire una volta che l'anima muova sè stessa, con Platone; ed un'altra, nel tenere con Aristotile che l'anima arrivi a sè per via dell riori. Al Nifo mancava la consapevolezza della a di quelle due opinioni.

Alle altre ra nazzi oppone delle osservazioni molto acute, con le i o ritorce le obbiezioni, o se ne sbriga accortamente. L'a ma umana, per esempio, si vuole immortale, perchè e vita; ed allora è forza ammettere l'immortalità di ogni altra anima, militando per tutte la stessa ragione.

L'anima si pretende immortale per il comunicare che fa con la verità; ma i sensi conoscono anch'essi il vero, almeno il senso interiore; e certo poi la virtù cogitativa, la quale compone, e divide, e giudica; ed intanto voi la fate mortale, e legata indissolubilmente con l'anima sensitiva.

L'anima intellettiva separa le cose unite, e congiunge le divise; bisogna dunque che sia separata dalla materia, e perciò immortale. Ma, replica, il Pomponazzi, anche i sensi dividono, perchè l'occhio, a mo' d'esempio, del latte coglie la bianchezza, non ne assapora il dolce. Eppure i sensi sono congiunti con la materia, e muoiono con essa, anche a vostro avviso. È da dire dunque che tanto una potenza è più separata dalla materia, quanto più se ne stacca la sua operazione; che il senso vi è più impigliato, e perciò, benchè sia ricettivo di specie immateriali, non se ne discosta quanto l'intelletto. Non pertanto l'intelletto, neppur lui

se ne striga del tutto, nè perviene mai a disimpacciarsene. L'intelletto è per il Pomponazzi quasi come un uccello, il quale benchè non sia più chiuso in gabbia, è legato però con un filo sottilissimo, che lo rattiene ogni volta che tenta di spiccare un volo più lontano di quello che non si stenda il suo legame.

Su l' origine dell' anima intellettiva il Pomponazzi aveva risolutamente dichiarato, che, stando ai principii aristotelici, si doveva escludere la creazione, e ritenerne la generazione. Il luogo del libro della generazione degli animali, dove Aristotile aveva detto che l' intelletto venisse dal di fuori, era stato da lui interpretato in modo da torsi d' impaccio, piuttosto scansando la difficoltà, che sciogliendola. Benchè interpreti di più modi, quello in cui più si ferma, è che quivi si parli dell' intelletto in sè, non già dell' intelletto umano.[1] Per lui Aristotile non può essersi contradetto: avendo detto che l' anima fosse atto del corpo, congruentemente a questa definizione, ha dovuto farla nascer fuori dalla potenza della materia.[2] Per una singolare congiuntura qui il Pomponazzi e gli averroisti concorrevano nella stessa interpretazione, avendo l' uno e gli altri bisogno di mostrare che l' intelletto, di cui quivi si parla, sia l' intelletto separato. Egli non voleva che nell' uomo intervenisse niente di estraneo, che non germinasse dal seme materiale. Gli averroisti, pur facendo intervenire l' intelletto separato come forma dell' uomo, lo volevano però tener estraneo ai singoli individui per poter più plausibilmente informare tutti. Il Nifo chiama cavillazioni cotesti commenti, non senza

[1] « Evidentissimum est ibi Aristot. non loquutum esse de humano intellectu, sed de intellectu in se. » Pomponat. *Defens.*, cap. 13.

[2] « Si anima humana non est educta de potentia materiæ, neque habitudinem essentialem habeat ad materiam, non itaque essentialiter definitur per corpus physicum. » Pomponat., *Defens.*, cap. 13.

ragione, per vero dire; non però perchè Aristotile avesse punto pensato alla sua creazione, ma per quella oscillazione che si palesa nel filosofo greco quando si tratta dell'intelletto.[1]

Il Nifo, in un libro su l'intelletto, finito a Padova il 1492, e stampato a Venezia il 1495, aveva con maggior riserbo trattato l'origine dell'anima razionale, che qui con tanta sicurtà dà per creata senz' altro. Ivi anzi aveva aggiunto non esser cosa dimostrabile, nè conveniva fosse, avendosela Dio tenuta a sè come arcano. Qui muta registro, e fattosi più ardito, disvela quegli arcani che prima aveva giudicato imperscrutabili.[2] Ma non è questo solo degli arcani divini, che il Nifo, fatto più sapiente o più credulo, venne divulgando a noi profani, perchè v'ha certa gente, che ha l'invidiabile fortuna, di saperne tanto dei secreti di Dio, quanto forse non ne sa neppur lui: par che ogni sera si diano il ritrovo e conversino proprio col cuore in mano. Il Nifo, per esempio, ci fece sapere in quel suo libro dell'Intelletto, ed allora era un po' più discreto, che ogni anima dopo morte torna alla sua stella, perchè come il corpo è luogo conveniente all'acquisto, la stella le compete per le operazioni venture. Ci die' la notizia, a noi gradita, ma spiacevole alle donne, che queste godranno meno, come quelle che hanno minor comprensione. Dei fanciulli sentenzia che staranno tra la gioia e la tristezza, come la fede dice dei morti senza battesimo.[3] Insomma è una perla di li-

[1] « Intellectus non est factus ante corpus, et non venit ex corpore, ergo venit extrinsecus creatus a Deo. » Niphus, op. cit., cap. 49.

[2] « Quod rationalis anima simul cum corpore ac in corpore oriatur, ut dixi, non expectes a me demonstrationes, nec decebat hoc esse demonstrabile..... tanquam arcanum sibi Deus retinuit. » Niphus, *De Intellectu*, lib. *I*, tract. I, cap. 20.

[3] « Anima post mortem redit ad stellam parem..... » Op. cit., lib. II,

bro, riboccante di notizie peregrine e ghiotte sì da suscitar l'invidia degli annunziatori di novità. Con quella fantasia è proprio peccato che si scriva su l'intelletto, e non si facciano romanzi. Il bello è che, in una lettera a Baldassarre Migliano, scrive aver ristretto il suo discorso alla ragione naturale. Ma allora il Nifo spaziava volentieri per le stelle, a dar più sicure prove delle sue inclinazioni celestiali, non ben rassicurato dalle molestie della inquisizione. Anzi non lasciò di stampare una specie di attestato di un tale abate Solimatore Roscio, che entra mallevadore della purezza della sua fede cattolica, sin da giovanetto conservata intatta, non che dell'esser vissuto santamente, e di essere stato allevato da genitori onorandi e cattolici. Questa lettera del 1° ottobre 1498, scritta da un abate e fatta stampare da un filosofo del secolo decimoquinto, potrebbe far sospettare quasi, che nel buio dell'avvenire, avrebbero intraveduto come qualche volta quei documenti sarebbero potuti giovare per acquistare riputazione di gran filosofo. Del resto poi non lo impedivano di corteggiare madamigella Febe, nè di descrivere madama Colonna.[1]

tract. III, cap. 8. « Est enim stella par locus suæ operationis, sicut corpus suæ acquisitionis. » Ibid., cap. 9. Per tutte le altre fantasticherie legga chi ne avesse vaghezza il cap. 7 dello stesso libro e dello stesso trattato.

[1] Negli *Elogi* del Giovio ci è un carme per il Nifo, del quale riporto solo alcuni versi, dove più riluce il suo carattere.

> « Quid? Niphus an non melleus,
> Perplexa suetus inter enthymemata,
> Et syllogismos frigidos
> Narrare suaves, acticasque fabulas,
> Multumque risum spargere?
> At quam venustum hoc: septuagenarium
> Quod ondulatis passibus,
> Ex curioso, flexuosoque capite
> Saltare coram cerneres
> Modo Dorium, Phrygium, vel Lydium:
> Amore saucium gravi? »

Tornando alla polemica, da cui ci siamo alquanto dilungati per guardare il Nifo nelle miserie della vita, vediamo come tentasse di combattere la teorica della virtù nuovamente proposta e lumeggiata dal Pomponazzi. Per il Nifo, anzi tutto, la beatitudine consiste nella visione di Dio, e la virtù intanto ha pregio, in quanto è ordinata come mezzo a guidarci a quel godimento. Levata di mezzo l'immortalità, la virtù non ha più valore, perchè non ci mena a conseguire il sommo bene. Se l'anima non fosse immortale, chi vorrebbe patire carcere, esigli, ferite e povertà per il gusto matto di essere virtuoso? La virtù sta nell'avversità, nella preferenza dei mali, non è dunque cosa desiderabile per sè, ma in vista di un altro fine, che è poi il sommo bene. L'atto virtuoso non è il sommo bene, perchè di sommi beni non ce ne può esser parecchi, ed essendo Dio, bisogna che la virtù non sia per sè.[1] Il Nifo non comprende il valore, e molto meno l'assolutezza della virtù; non riconosce in essa nessun contenuto proprio, e la riduce ad un semplice mezzo, senza accorgersi che in essa è riposto il pregio della persona umana, e che rimpiccolendo la virtù si esinanisce il valore nostro medesimo. La persona è per sè, non per un altro, neppure per Dio: la virtù, ch'è la vera manifestazione della libertà morale, e quindi della persona umana, non può essere per nessun altro fine esteriore; essa vale per sè, ed è per sè che si deve ricercare, e non già valersene come di una moneta che si baratta contro una merce. Questo sublime concetto della virtù

[1] « Quod vero nulla virtus sit expetende propter se, ex eo patet, quod tunc virtus esset summum bonum, et homini tale, quo melius esse non posset. At virtutem non esse summum bonum probat vis eiusque natura, quæ in malorum præferentia posita est. » Niphus, *De immort. Animæ*, cap. 34.

che Kant dedusse il primo, e Pomponazzi intravide, è una delle più nobili scoperte delle speculazioni dei filosofi, ed il più efficace rimedio agli storcimenti che si vogliono tentare contro la nostra natura. Nifo non se ne accorse, e non sospettò neppure l' importanza di quella dottrina; le risposte medesime che oppone al Pomponazzi ei le tolse di peso da un Frate Gerardo Oddone minorita; talchè il suo competitore lo accusa di plagio. Il Pomponazzi si contenta di osservare, esser la virtù preferibile, quando bene per seguirla si andasse incontro a morte; nè i malvagi essere eterni; trattarsi di prescegliere il vizio, e l' onta per un pochino di vita di più: fossero eterni, ei da magnanimo risponderebbe con quel savio: Tolga Dio, che io volessi piuttosto turpemente vivere, che onestamente morire! Belle e sante parole che da sole bastano a rivelare quell' anima nobilmente altera.[1]

Il sistema dei premii e delle pene accettate non pure nelle religioni, ma negli Stati, provano, a parere del Nifo, a pro della sua concezione della virtù. Imperocchè se questa non fosse strettamente legata con un premio, come il vizio, suo contrario, con un castigo, le religioni avrebbero mentito; i legislatori terreni avrebbero fatto cosa innaturale ed inutile. Il Pomponazzi non trova inconveniente che le religioni mentiscano, mirando a provvedere alla bontà dei costumi, anzichè alla verità delle cose. Essere certo savio consiglio spaurire coi castighi gli uomini bestiali, e rattenerli dal malfare con minaccie di pene sì per questa vita come per un' altra; quindi abbondare più in minaccie che in promesse di premio, essendochè quelle colpiscono più vivamente la fantasia. Le leggi intendono

[1] « Absit ut malim turpiter vivere, quam honeste mori. » Pomponat., *Defens.*, cap. 16.

a far buona, non dotta la moltitudine.[1] Nè perciò sono da biasimare come menzognere le religioni, specialmente se si rifletta che di tante una sola sarà la vera, e quindi la più parte degli uomini vive nell' errore. Pomponazzi toglie alla Religione ed allo Stato ogni contenuto etico, e li considera entrambi come spedienti a ben vivere; talchè se ad essi è dato il premiare ed il punire, ciò non tocca punto la moralità delle azioni, ma le accidenze esterne, e le relazioni verso la comunanza degli uomini. Ei, ritenendo in ciò il linguaggio averroistico, chiama la religione legge, ch' è il nome che le dà il commentatore arabo.

Delle favole del tartaro e dei campi elisi, che il Nifo attribuisce ad Aristotile, il Pomponazzi si ride, e sostiene che Aristotile non ha mai frascheggiato in quel modo, e neppure Platone quando ne ha discorso sul serio. Le apparizioni delle anime dei defunti torna a spiegare, secondochè abbiamo visto altrove, o per inganni sacerdotali, o per abbaglio dei sensi, o per influsso delle intelligenze mediante i corpi celesti o veramente per le diverse loro congiunture ed opposizioni: causa non meno fantastica delle fantasticaggini del Nifo. Se non che a questo rimprovera, nè senza ragione, che avendo fatto migrare le anime alle stelle, non può più rimetterle in scena quaggiù; ed il ricorrere che fa all' azione demoniaca sta in contraddizione col ricomparire delle anime stesse, che qui sostiene: o sono i demoni, o le anime cause di quelle apparizioni; o gli uni o le altre sono un dippiù.

Dopo tutta questa non breve disputazione su gli argomenti desunti or da Aristotile, or da Platone per sostenere l' immortalità, il Nifo, come se fosse riuscito

[1] « Leges intendunt communitatem civium magis efficere bonam quam doctam. » Pomponat., *Defens.*, cap. 18.

a snebbiare ogni ombra di dubbio, imprende ricerche oltre ogni dire curiose. Noi le tocchiamo per mostrare la facile contentatura di quel filosofo, se si appagava di queste ragnatele. Le domande sono queste: come l'anima si disgiunge dal corpo, e se nel dipartirsene si accorge, o se ne va mogia mogia e sbalordita; e che via piglia, e se piega a dritta o a mancina; e se tende all'insù, o ricasca all'ingiù, come una pietra al centro; e se stanno tutte assieme, o ciascuna ha un luogo a sè; se si allegra, se si ricorda, se si contrista; se riconosce gli amici, i parenti; se può spiccarsi da un luogo, quando non le piace la stanza, ed altrettali puerilità, che si perdono nel vaporoso e nell'immaginario, e che il Pulci derideva con tanta verità in quel sonetto che altrove riportammo. E dire che si ferma in queste vuotaggini per una dozzina di capitoli! E poichè qui non può storcere l'autorità di Aristotile e smungerne una qualche risposta a proposito, si volge a Platone, come a filosofo che si era giovato della tradizione e della fede. Pomponazzi lo schernisce dell'aver detto prima che a'tempi di Aristotile non si aveva contezza di queste cose, ma che Platone le sapeva, come se fossero vissuti in età diverse, l'una dall'altra lontanissima!

Dello stato delle anime nell'altra vita, del quale il Nifo discorre sì copiosamente, pigliamo quel tanto che può avere qualche connessione con la natura dell'anima. Il Nifo non è qui coerente con sè stesso meglio che altrove. Una volta dice che l'anima non attinge il suo conoscere altronde che dai fantasmi, almeno per un'abitudine che ne conserva, pur dopo discioltasi dal corpo; un'altra volta dice che conosce per essenza propria; il che sarebbe il contrario della prima asserzione. In certi luoghi sembra che all'anima occorrano

le specie; che queste possano però venirle sì dalle cose, come dalle intelligenze superiori; cosa che sarebbe in ripugnanza con le posizioni antecedenti. Alla difficoltà se le anime separate abbiano necessità di pensare, risponde ambiguo; ed or non gli sembra sconveniente che non pensino, ora, invece, afferma impossibile che stiano in ozio. È una matassa sgomitolata che ha per le mani, e più cerca di ravviarla, e più l'arruffa.

Il Pomponazzi ne piglia occasione ad aggiungere alcuni schiarimenti per oppugnare la posizione di san Tommaso, che evidentemente è quella a cui egli dà più peso, ed a cui si accosta più soventi il Nifo in mezzo a tutti i suoi ravvolgimenti.

La sperienza, osserva il Pomponazzi, non si estende di là da questa vita, o da ciò ch'ei dice, nel linguaggio della scuola, stato congiunto; perciò non v'ha certo indizio dello stato separato, al quale, quand'anche si volessero efficacemente attribuire i risultamenti della sperienza, bisognerebbe estendere altresì la necessità del fantasma per pensare. I tomisti avevano combattuto la preesistenza delle anime per la ragione che l'anima piglia dal corpo la distinzione numerale e l'unità individua; ma che però, acquistatala una volta, non la smetteva più; come l'acqua rappigliatasi per gelo, piglia la forma del vaso, e rotto questo, ella conserva, ciò nonostante, la forma presa. Questa simiglianza fece fortuna, e non è questo il primo caso, in cui una teorica si fonda sul fragile sostegno di una metafora. Pomponazzi fornito di molto acume speculativo non poteva contentarsi di quella speciosa ragione. — Io chiamo Dio in testimonianza, ci dice, che in questa opinione non ci ho potuto mai capir nulla. Come capacitarmi che l'anima abbia bisogno della materia nella sua formazione, quando ella non rampolla dalla potenza materiale,

ed è forma affatto scevra di materia? Come capire che l'anima, prima non può esser fatta senza del corpo, ma che poi è potente di starne senza? Si ricorrerà all'abitudine che vi acquista; ma le abitudini sono relazioni, che seguono l'entità della sostanza, sono, per così dire, rimettiticci che germogliano sul tralcio. L'anima, avanti di accoppiarsi al corpo, e di acquistare l'abitudine verso di lui, è necessario che sia già una sostanza, e che abbia un'unità sua propria. La distinzione non le viene dunque dalla materia che la fascia.

Ed inoltre dove manca la corruzione, non occorre che gli individui si moltiplichino, bastando un solo a salvare la specie, ed a farla perennare. Se l'anima umana è eterna, a che crearne tante? Questo argomento colpiva il tomismo nella dottrina della individuazione, la quale si verificava soltanto per mezzo della materia. Che se dite, che il corpo si corrompe, e l'anima no, allora la moltiplicazione ha da cadere nei corpi, ma le anime umane non si debbono moltiplicare. E se le anime si moltiplicano, non perchè esse periscono, ma perchè periscono i composti, ossia gli uomini, allora la moltiplicazione degli uomini può stare tanto con la mortalità delle anime, come con la immortalità. Anzi, avendo di mira altresì la generazione e la corruzione delle altre forme, è più convenevole la mortalità delle anime, altrimenti si dovrebbe dire, non già che l'uomo si generi e si corrompa veramente, ma piuttosto che si congiunga o si separi. — [1]

Ammettendo, d'altra parte, l'immortalità dell'anima, è necessario ammettere uno stato d'innocenza, e quindi una caduta, e dopo questa la redenzione, e poi la risurrezione ed il giudicio finale. Ora tutte coteste cose

[1] Pomponat., *Defens.*, passim.

sono buone e vere, e da credere fermissimamente; ma, a giudicio del Pomponazzi, non consuonano coi principii naturali. Se fossero fatti naturali, non sarebbero obbietto di fede, ma di scienza; il che si deve tenere per falso e per contrario alla scrittura canonica, che ce li ha insegnati per avvenimenti sovrannaturali. Mirabile accorgimento del nostro filosofo, a cui non è sfuggito il filo secreto che stringe ed annoda tutti quei misteri. Un'anima immortale ha dovuto essere accoppiata con un corpo parimenti immortale. La morte quindi non essendo stata per natura, è dovuta entrare nel mondo per accidente, ed il peccato di origine si mostra come necessario. Col peccato originale si collegano poi tutti quegli altri misteri testè menzionati, con sottile magistero. Imperocchè la nostra religione impiantata tra una razza assai proclive al fare razionale, col continuo armeggiare contro i filosofi, si era molto addestrata a connetter tutto con logici nessi, e la nostra teologia è forse la più coerente, e fatta per filo di logica. Il nostro simbolo è diventato un sistema ben organato, e tale che ogni parte si tiene strettamente con le altre. La risurrezione della carne, eredata dalle tradizioni semitiche, passò nelle credenze cristiane, e vi mise radice, perchè fu trovata molto a proposito. Se la morte era entrata per l'uscio del peccato, al riscatto dveva rispondere un rinascimento compiuto, che senza la risurrezione della carne era impossibile. Il voto del vecchio Giobbe divenne un congegno di sistema nella teologia, senza che quegli, tra le sue calamità, vi avesse pur pensato.

Il Nifo non si dà neanco per inteso di questa rispondenza tra l'immortalità e la risurrezione, e non esita di asserire spento nell'anima ogni desiderio di riunirsi col corpo, staccata che se n'è; e di credere

che finisca ogni loro disparità, e che tutte siano ugualmente felici.[1] Sentenze non solo aliene dal sentire cristiano, ma contrarie al suo stesso principio, che pretendeva fondare l'immortalità su la connessione della virtù col premio, e del vizio col gastigo.

Il Pomponazzi nota con molta sincerità e con molta aggiustatezza il collegamento di quelle due credenze, onde parve al Ritter che così avesse tentato di porre un accordo tra le sue speculazioni filosofiche e la sua fede di cristiano. Questo accordo non ci è, perchè dicendo che fra la credenza dell'immortalità e quella della risurrezione ci sia un legame, che si distende più oltre, nello stato d'innocenza, nella caduta, nella incarnazione, e via via; e soggiungendo che tutte coteste credenze, benchè vere per fede, non siano dimostrabili per vie naturali, non si è già fatto nessun tentativo di conciliazione tra la ragione e la fede, ma notato soltanto la coerenza ed il nesso dei dommi del cristianesimo.[2] Il vero argomento, a giudicio del Pomponazzi, ed esente da ogni dubbio, e sicuro da ogni attacco, solo da cui si possa trarre la fede nella immortalità, è questo: se Cristo risuscitò, risorgeremo pur noi; e se noi risorgeremo, l'anima è immortale.[3] Da questo in fuori, ogni altra prova non essere più consistente di una ragnatela, e far più torto alla religione che si

[1] « Sed quod longe omnibus deterius esse illud quod fingit, omnes animas post mortem esse æquales, licet in vita sint inæquales, nullumque præmium vel pœnam post mortem animabus debitam esse, cum omnes æqualiter sint fœlices. » Pomponat. *Defens.*, cap. 36.

[2] « Si anima est immortalis, necesse est ponere statum innocentiæ. Et post casum necesse est ponere incarnationem, resurrectionem, finale iudicium, et reliqua a nobis credita, quæ tametsi verissima sint, et firmiter credenda, non tamen consonant principiis naturalibus. » Ibid., cap. 20.

[3] « Si Christus resurrexit, et nos resurgemus. Si nos resurgemus, anima est immortalis. » Ibid., cap. 50.

llare sì debolmente; miglior partito essere il
untellata e senza sostegni.
o a capo di questa disputa, non è facile rac-
a somma in breve: tanta è la varietà, e la
one dei principii dal Nifo adottati. Se vo-
mo però credere a lui medesimo, egli stima aver
vata l'immortalità dell'anima per queste tre ra-
i; p na, per non aver bisogno di fantasmi nello
ndere; poi, perchè può contrariare alle inclina-
ni del corpo; ... erchè conosce in modo
universale. Noi che tenuto dietro al suo di-
scorso, non crediamo stato saldo su queste tre
prove.

Pomponazzi da parte s conchiude il *Defensorio*,
attestando su la sua parola, n aver durato in vita sua
maggior fatica di quanta glie e sia costata la lettura
di questo libro del Nifo, che hiama *involutorio.* Egli
stima che il suo avversario per contentare tutti, e per
esporre ragioni che fossero di soddisfazione a tutte le
scuole, abbia imitato quell'astrologo di Parigi, che in
una piazza prediceva pioggia pel giorno appresso, ed
in un'altra, sereno; tanto, per guadagnarsi credito
d'indovino veritiero, appresso alcuni almeno.

Questa polemica non finì con le cortesi parole, con
cui si conchiuse l'altra col Contarini. Il Nifo aveva in
parecchi luoghi punzecchiato il Pomponazzi, ora tac-
ciandolo di avere sbagliato un testo, ora di ignorare
i suoi scritti, sempre poi di oscurità; talchè egli pre-
sumeva di ridurre a lucentezza le sentenze dell'avver-
sario, ed invece le sconvolgeva e le annebbiava. Il
Pomponazzi, di rimando, non si lascia fuggire l'oc-
casione di pungerlo più sul vivo, ed oltre alla vana-
gloria, che nel Nifo era difetto radicato nelle midolle,
gli rinfaccia la leggerezza, ed il contraddirsi ad ogni

piè sospinto; nè certo di contraddizioni nel libro del Nifo era penuria, nè al Pomponazzi occorreva di cercarle col fuscellino.

CAPITOLO SETTIMO.

La dottrina dell'Anima umana secondo Pietro Trapolino, Alessandro Achillini ed Agostino Nifo.

Le scuole di Bologna e di Padova, prima che vi insegnasse il Pomponazzi, tenevano entrambe per Averroè, nè mi è occorso imbattermi in altri che prima di lui avessero adottato il commento greco. Dopo di lui, invece, prevalse il commento greco, ed i più celebri professori di quella età lo seguivano con varia fortuna e con minore ardimento di quello onde aveva fatto mostra il nostro filosofo, benchè non senza contrasti da parte degli averroisti superstiti. Io non posso descrivere per filo e per segno tutti i particolari di questi singoli e sempre rinnovellati certami, ma dirò dei principali, specialmente inquanto si riferiscono alla natura dell'anima umana, che ho preso a trattare con cura speciale. E degli averroisti contemporanei del Pomponazzi sceglierò i tre, coi quali egli ebbe più stretto legame, essendo stato al Trapolino discepolo, e dell'Achillini e del Nifo competitore. A cogliere però più facilmente il senso delle loro dottrine, stimo premettere alcune notizie su le diverse interpretazioni che si eran fatte in Italia della dottrina del commentatore arabo.

Averroè, avendo ammesso l'intelletto come esterno all'uomo, e ciò nonostante come forma unica di tutti gli uomini, aveva introdotta nella teorica di Aristotile circa

la forma una rilevante mutazione. La forma fatta ad informare la materia, e considerata come atto, di cui la materia fosse potenza, si stimava una maniera di forma, la quale non toglieva che ce ne potesse essere un' altra, che nè fosse intrinseca alla materia, nè fosse atto di lei ma invece avesse una sussistenza tutta sua propria, ed indipendente. Così la forma si trovò spartita in due, dette nel linguaggio degli averroisti, forma informante, la prima; forma assistente, la seconda. La forma che informa, dà l'essere proprio, e costituisce la differenza specifica; dovechè quella che assiste soltanto, all' essere già costituito aggiunge alcunchè di più eccellente, una operazione alla quale aveva una natural potestà, ma che non avrebbe potuto attuare con sole le sue forze. La forma informante dà l' essere, l' assistente dà solo una data operazione all' essere già formato e sviluppato.[1]

Per render più chiara questa distinzione, i filosofi di quel tempo prendevano una similitudine, che si trova nello stesso Aristotile, benchè in modo dubitativo. La nave ha una forma propria, per la quale si differenzia da ogni altra opera dell' arte industre del fabbro; ha questi dati attrezzi, è costruita di questa data figura e via via; e tuttociò si dice la sua forma, per la quale essa può mettersi in mare, e reggervisi a navigare. Però a far tutto questo, essa ha mestieri che le sopravvenga la direzione del nocchiero, senza cui ogni più perfetta struttura rimarrebbe inutile. Il nocchiero non è dunque la

[1] « Forma duplex est; una materiam informans, et dans esse specificum, et rem constituens tamquam differentia adiecta generi.... altera est forma, quæ non dat esse, sed ipsi rei iam constitutæ, et habenti esse specificum supervenit tanquam præstantius quoddam, et dat solum operationem, ad quam res illa potestatem quidem habet naturalem, sed eam edere propriis viribus suis non potest, ideo eget ope alicuius nobilioris quod eius naturam et conditionem excedat: ab eo igitur non recipit esse, sed recipit operationem. » Zabarella, *De Anima*, lib. II.

forma informante, che fa la nave, perchè questa stava senza di lui; ma è la forma assistente, che produce in lei l'atto del navigare. In simigliante condizione, secondo gli averroisti, si trova l'anima umana per rispetto all'intelletto. Ella è ben costituita nel suo proprio essere, e differenziata ancora dalle anime degli altri animali, ma, benchè sollevata per virtù propria sino alla soglia dello intendere, ella non basterebbe a penetrarvi, se non le si accostasse da fuori l'intelletto, che ve la introduce. Il grado, a cui ella perviene da sè, è la *virtù cogitativa*, nella quale consiste la differenza specifica dell'uomo; da indi in là è tutto opera dell'assistenza dell'intelletto. La presenza dell'intelletto e la sua cooperazione non modifica l'essere umano, ma sublima la sua operazione soltanto, come il nocchiero non aggiunge nulla alla nave, ma adopera a fornire la navigazione. Tal'è la schietta interpretazione di Averroè, secondochè ha dimostrato il Zabarella nel commento testè citato.

Nella stessa interpretazione concorre Agostino Nifo, il quale tra i seguaci di Averroè fu non ultimo, benchè poi si fosse ridetto. Per lui la relazione che corre tra l'intelletto e l'anima umana, nella dottrina averroistica, è la stessa del motore con la cosa mossa. L'anima, dice il Nifo, è come il martello, che l'intelletto muove.[1]

Questa opinione, ch'è la più rigorosamente averroistica, si fonda sul perfetto dissidio tra il sentire ed il conoscere. La forma universale non può essere ricevuta in nessun modo nel corpo, nè in una virtù corporale. D'altra parte, nessuna virtù corporea può assurgere sino

[1] « Intellectus enim non unitur homini dando ei speciem, nomen et diffinitionem, nec homo unitur intellectui dando esse potentiale sibi, et uniuntur: relinquitur, ea uniri tertio modo unionis prout intellectus est tanquam ars, homo tanquam martellus: intellectus quidem motor, homo vero motus; quod dicitur, intellectus utens, homo usus ac operatus. » Aug. Niphi, *De Intellectu*, lib. I, tract. II, cap. 10.

allo spirito, perchè nulla va di là dalla propia specie.[1] Dimodochè se nè l'intelletto può scendere, nè il corpo può salire, ei rimangono l'uno fuori dell'altro, dispaiati ed irreconciliabili, quanto alla essenza. Il passaggio dal sentire al conoscere intanto è un fatto, di cui entra mallevadrice la coscienza; sicchè se l'intelletto è staccato, per le ragioni anzidette, dalle rimanenti virtù sensitive, quanto all'essenza, bisogna però che intervenga e pigli parte nell'atto della nostra cognizione. Imperocchè, secondo Averroè, ogni trasferimento da un genere ad un altro richiede un agente della medesima natura di quel genere al quale l'altro si trasporta. Se dalle forme materiali ci è trasferimento, per via del conoscere, alle forme immateriali, è forza che intervenga un agente essenzialmente immateriale.[2] Tali sono le deduzioni averroistiche, che si riducono a due capi, cioè alla separazione dell'intelletto e dell'anima, quanto alla essenza; ed al loro congiungimento nell'atto conoscitivo.

In che modo avvenisse cotesto congiungimento, è chiarito così. Quando la virtù cogitativa è rinvigorita a segno da apprendere il proprio obbietto con tal comprensione, che differisca dall'apprensione delle bestie, allora l'intelletto continuerà la sua operazione, e le soccorrerà come l'arte si vale dello strumento, o come il motore spinge il mobile.[3]

[1] « Forma universalis per essentiam nec recipitur, nec prompta est recipi in corpore vel virtute corporali secundum esse.... » Id., eod., lib. I, tract. II, cap. 9. « Nullum corpus vel in corpore virtus ad substantiam spiritualem ac incorpoream pertingere potest: nihil enim agit ultra suam speciem. » Id., eod., lib. I, tract. I, cap. 28.

[2] « Dicit Averroys in 3° *De Anima*, com. XVIII e XIX, ubi ponit necessitatem agentis intellectus: omnis enim translatio de genere in genus requirit agens tale per essentiam, quale est *translatum* in termino ad quem, et quia translatio de materiali ad immateriale est *translatio* de genere in genus aliud; ergo transferens erit essentialiter immateriale. » Id., eod., lib. I, tract. II, cap. 17.

[3] « Quando cogitativa vigorata erit apprehendens, scilicet individuum

L'accoppiamento dell' intelletto con l'anima essendo soltanto rivolto ad effettuare l'atto conoscitivo non può essere permanente. L'uomo è in un flusso continuo, e le sue operazioni svaniscono come prima sono compiute; perciò l'intelletto si può dire che sia permanente per rispetto alla specie, non già per rispetto all'individuo: se fosse unito stabilmente con l'individuo, sarebbe anima, cioè forma informante, non più intelletto, o forma assistente.[1] Così l'averroismo puro esclude ogni stabile congiungimento dell'intelletto con la materia, quantunque sollevata al più perfetto sviluppamento nell'uomo: lo intelletto è nel mondo accidentalmente, e a modo di un estraneo, con tutta quella larva di permanenza che gli si dà per rispetto alla specie umana considerata nella sua totalità come un'undecima sfera; imperocchè non v'ha ragione che assicuri l'eternità dell'uman genere.

Il Nifo, il quale espone così la dottrina averroistica su l'anima umana, ed il Zabarella eziandio, mi paiono i più sinceri interpreti della mente del commentatore arabo; nondimeno non sono da tacere alcune rilevanti modificazioni che furono fatte da Averroisti di conto. Tutte queste sfumature sono indispensabili a sapere, per comprendere come fossero possibili le controversie tra i seguaci medesimi di uno stesso commento.

Il primo a modificare l'averroismo fu Giovanni di Jandun, il quale, nato francese, fa parte della scuola

proprium speciei, ac sub eo gradu quo differt ab apprehensione brutali, tunc intellectus actu continuabitur ut motor ac ars. » Id., eod., lib. I, tract. II, cap. 12.

[1] « Dixi etiam *intellectum non fixe et permanenter* uniri, propter quod anima non dicitur: quoniam homo quoddam est materiale in continuo fluxu: ideo non his hominibus, quibus intellectus continuus erat olim, nunc et continuus erit: si qua ergo permanentia erit, respectu speciei erit, respectu individui non: et hoc respectu homo non dicitur subiectum intellectus. » Aug. Niph., *De Intellectu*, lib. I, tract. II, cap. 11.

padovana, e niuno fu, al dir del Rénan, più citato di lui, come niuno è stato di poi più dimenticato. Egli prese nome dal villaggio dove nacque, posto nel dipartimento delle Ardenne, ma ebbe il nome storpiato in tante guise. Il Nifo lo chiama più soventi Gandavensis, il Zimara Andegavensis, e negli scrittori di quella età si trova sotto queste altre alterazioni: Ianduns, Ioannes de Gandavo, de Gan, de Ganduno, de Gandino, de Gonduno, de Gedeno, de Iandano, de Iandono, Ioannes Iando, ec.[1] Egli ammise un'anima intellettiva comune a tutti gli uomini; sentenza, che, come nota il Nifo, alterava quella di Averroè, il quale non l'anima intellettiva, ma il solo intelletto aveva ammesso per unico.[2] L'intelletto per Averroè non era anima nè punto nè poco, perchè l'anima informa il corpo, e l'intelletto invece doveva essere estrinseco. Il Jandun fu indotto a questa mutazione, forse per raccostare più da presso l'intelletto lasciato da Averroè del tutto disgiunto, e per intrinsecarlo con l'anima. L'anima intellettiva però era unica, immortale, come l'intelletto.

Altri, e segnatamente il Suggerio, si fecero più in là, e sostennero che l'anima intellettiva fosse un risultato, di cui la parte sensitiva fosse quasi una metà, l'intelletto l'altra metà; dimodochè ciascuno di questi elementi era quasi una mezza anima.[3]

[1] Rénan, *Averrhoès et l'Averrhoïsme*, pag. 269.

[2] « Quæ quidem opinio non Averroys, sed Gandavensis est, qui et intellectum et intellectivam animam unam numero in hominibus posuit. » Aug. Niphus, *De immortalitate Animæ*, cap. 4.

[3] « Inter intellectum et intellectivam animam non parvam sectatores differentiam fecerunt, quandoquidem intellectivam animam totum quoddam esse dicunt ex intellectu atque sensitivo vegetativeque constitutum. Intellectum vero intellectivæ animæ partem. Fingunt enim esse intellectum quasi semianimam, quæ sit intellectivæ animæ medietas, totum vero quod ex semine traducitur, esse alteram intellectivæ animæ medietatem: ex quibus quasi semianimabus resultat tota anima intellectiva, quæ quidem numeratur

Il Suggerio era stato allievo di Alberto Magno, e contemporaneo di san Tommaso, al quale aveva mandato un suo libro su l'Intelletto, di risposta a quello che l'Aquinate aveva scritto. Suo divisamento era di tener la via di mezzo tra gli arabi ed i latini, ritenendo dai primi l'impartibilità, l'immaterialità e l'unità dell'intelletto, e dai sècondi, che l'intelletto abbia ad essere forma costitutiva dell'uomo.[1] L'intelletto di Averroè ha due rispetti, secondo l'interpretazione del Suggerio; come essere reale è forma della propria sfera; come essere intenzionale è materia di tutti gl'intelletti singoli e separati. Tanto nella modificazione del Jandun, come in questa del Suggerio, si scorge lo sforzo degli Averroisti di far l'intelletto più intimo all'uomo, facendolo divenire da intelletto esterno anima. Però la modificazione del Jandun lasciò l'anima intellettiva come forma assistente ed unica, dove quella del Suggerio la moltiplicava ed intrinsecandola con l'uomo la riconosceva come forma informante. L'opinione del Suggerio non trovò seguaci, forse per esser dispiaciuta ad ambe le parti, ed il Nifo conta che solo Pico della Mirandola la sostenne contro di lui, a far mostra di poter sostenere le tesi più spallate del mondo; difetto comune di quell'epoca, ma nel Mirandolano penetrato sino alle midolle. Con tutto questo il Nifo non si sa tenere dal combatterla, e vi spende ventisette argomenti; incredibile prodigalità.

L'averroismo dunque si ridivise in tre diverse interpretazioni. Una pone un dissidio immenso tra l'anima e l'intelletto; fa rampollare la prima dalla potenza della

in hominibus, licet intellectus, qui est illius semianima, unus numero sit in omnibus: quam opinionem Suggerius et Rogerius uterque Bacconitanus ad Averroys mentem tradunt. » Niphus, *De Immortalitate*, cap. 4.

[1] « Sunt alii viri in philosophia præclari, qui voluerunt quasi mediare inter Latinos et Averroycos, ut Subgerius contemporaneus Thomæ. » Niphus, *De Intellectu*, lib. I, tract. III, cap. 18.

materia, ed intervenire il secondo dal di fuori: moltiplicata quella, unico ed impartibile questo. Un'altra ammette un'anima intellettiva, ma esterna e comune a tutti. Una terza interpretazione finalmente spartisce l'anima intellettiva in due metà, una dedotta dalla potenza materiale, l'altra proveniente dal di fuora.

Tutte queste tre opinioni trovano appicco nelle parole di Averroè, dove ora si dice l'intelletto esser uno per tutti, ed ora che sia unica l'anima intellettiva; nè mancano testi, dove si dà per unico l'intelletto, e per moltiplicate le anime intellettive. Ciascuna interpretazione faceva suo pro or di questa or di quella espressione, secondochè meglio pareva al caso suo.

Dichiarate queste gradazioni dell' averroismo, ne riescirà agevolissimo il vedere sotto quale di quei nomi si schiera un filosofo averroista del secolo decimosesto. Il criterio, al quale si debbono tutti giudicare, è la sentenza che portano su la natura dell'anima umana, cioè dell'anima intellettiva, perchè sino alla virtù cogitativa vanno tutti d'accordo a concederla come sviluppata dalla potenza della materia. Ed ora procediamo nella nostra esposizione.

Pietro Trapolino, per essere stato maestro del Pomponazzi, merita di esser conosciuto. Di lui, che io mi sappia, non rimangono libri stampati; io ho però sott' occhio un manoscritto della biblioteca di Perugia, che contiene il commento dei libri dell'Anima; dei due primi con la data del 1491, e del terzo con la data del 1492.[1] Un qualche suo discepolo perugino, stato a Padova sotto la sua disciplina, curò di farsene copiare le lezioni, delle

[1] Ecco come comincia il commento del terzo libro dell'Anima. Cito dal manoscritto di Perugia. « Incipiunt Recollecta super tertio libro *De Anima* Aristotelis et Averroys inchoato ab excellentissimo domino Petro Trapolino artium et medicine doctore. » An. iulii 1492.

quali faceva grandissimo conto non solo, ma credeva, aver, con quel commento, buono in mano per sciogliere ogni difficoltà su la natura dell'anima.[1] Dal manoscritto si pare che il Trapolino fosse averroista, ma che teneva l'immortalità dell'anima umana da fedele cristiano; onde il discepolo si discostò del tutto dall'insegnamento del maestro, perchè il Pomponazzi nè fu averroista, nè ammise l'immortalità.

Il Trapolino si chiarisce averroista schietto non tanto dal mettere in fronte delle sue lezioni il nome di Averroè a paro con quello di Aristotile, come dal definire che fa il modo, con cui l'intelletto costituisce la differenza onde l'uomo si distingue dagli altri animali. L'intelletto, ei dice, è forma dell'uomo; non in quanto dà l'essere, ma in quanto lo assiste. Ed una cosa può differire dall'altra, secondo il Commentatore, ch'è poi Averroè, per una di queste due forme, o informante o assistente.[2]

A spiegare la durata delle anime umane, pur dopo essersi separate dal corpo, ei ricorre allo spediente dell'abitudine posta in mezzo da san Tommaso, ed adottata dagli averroisti, che volevano conciliare la loro dottrina con la fede. E nel Trapolino ho trovato eziandio la simiglianza, diventata famosa in quel periodo filosofico come tante altre in altri periodi, che, cioè, come

[1] « Collegi sub Trapolini disciplina. Scribi iussi. Scripta semper habeo apud me: et lego, et quæ possum mando memoriæ. Hoc enim brevi compendio quæ de anima scribi possunt explicantur, neque ulla est tam obscura dubitatio, cuius solutionem hic non invenias. » Vedi il precitato manoscritto perugino.

[2] « Dico quod intellectus est forma hominis, secundum Com., non quidem dans esse, sed assistens. Modo unumquodque quod ab alio differt, differt vel per formam assistentem vel dantem esse, et ita est quod homo differt per intellectum ab aliis animalibus tanquam per formam assistentem. » Vedi il manoscritto citato nel principio del commento sul terzo libro dell'Anima.

l'acqua ghiacciatasi in un vaso ne piglia la figura, nè, per rompere del vaso, la figura dell'acqua rappigliata svanisce; così interviene dell'anima, che conserva la attitudine, o abitudine che dir si voglia, acquistata nel corpo, pur dopo corrotto l'organismo onde era lasciata.[1] Similitudine, che riferisce come cosa altrui, e che allora aveva acquistato voga.

Un'osservazione da me rincontrata in questo manoscritto mi ha fatto ripensare ad una proposizione del Ritter, che ho combattuto innanzi. Il Ritter sosteneva che il Pomponazzi si fondasse non tanto sul sistema aristotelico, quanto sopra la posizione media da lui assegnata all'anima umana tra le intelligenze separate e le anime dei bruti; la quale, fino ad un certo segno, al Ritter pareva originale, ed indipendente dalla intuizione del sistema aristotelico.[2] Ora alle ragioni allegate posso aggiungere che il Trapolino espone la stessa tripartizione delle anime quasi con le medesime parole con cui dipoi la ripetè il Pomponazzi; il che mostrerebbe che quel concetto fosse comune nelle scuole peripatetiche, e perciò ricavato da Aristotile.[3] Il Nifo

[1] « Et dat exemplum de aqua quæ congelatur in aliquo vase, quo fracto, aqua illa retinet illam vasis figuram, licet non sit vas. » Manoscritto citato.

[2] Ritter, *Geschichte der Neuern Philos.*, Erster Theil, pag. 422.

[3] « Dicamus quod de numero formarum quædam sunt omnino immateriales, ita quod nec materiæ dant esse, nec a materia dependent et esse accipiunt, et istæ sunt intellectus et substantiæ abstractæ. Quædam vero sunt omnino materiales, ita quod a materia dependent, et esse accipiunt, et materiæ dant esse, et istæ sunt formæ elementorum, mixtorum super factorum et animatorum, anima organica et sensitiva. Quædam vero sunt mediæ inter has, ut animæ intellectivæ dantes esse hominibus: sunt enim aliquomodo materiales et materialibus formis indigent, in quantum dant esse materiæ sicut formæ materiales. Aliquo vero modo sunt immateriales, in quantum a materia non accipiunt esse, nec educuntur de potentia materiæ, immo sunt omnino separatæ et a Deo glorioso et benedicto creatæ, et hoc sentimus cum omni fideli secundum fidei veritatem. » Vedi il manoscritto citato nel commento sul terzo libro dell'Anima.

riconosce pure questo tramezzare che fa l'anima razionale tra le forme immerse nella materia, e quelle che ne sono scevre; e la dice posta nell'orizzonte del tempo e della eternità, appunto come fa lo stesso Pomponazzi.[1] Il Ritter però non conosceva nè il manoscritto del Trapolino, nè il libro dell'*Intelletto* del Nifo, onde ha potuto credere quella intuizione del Pomponazzi come originale.

L'averroismo del Trapolino non ha nessuna determinatezza, e vaga incerto per potersi accomodare alla fede. L'intelletto è forma assistente, e perciò estrinseco all'uomo, ed in ciò si mostra averroista. L'anima intellettiva è creata da Dio, ed in ciò si discosta da Aristotile e da Averroè. L'anima intellettiva è forma che dà l'essere, ed in ciò si diparte pure dalla dottrina averroistica, almeno secondo l'interpretazione del Jandun, ch'egli cita spesso; perchè per questo l'anima intellettiva era una sola per tutti gli uomini. Strano rimescolamento di opinioni, nel quale mal sapresti discernere quanti elementi concorrano a formare l'incerto sistema di parecchi commentatori di quell'epoca, degli averroisti specialmente, i quali se dal loro autore erano spinti a negare la creazione delle anime umane, e la loro sopravvivenza, dalla fede erano imbrigliati, e sforzati ad ammetterle; quindi proveniva la irresolutezza e la confusione che abbiamo già notata nel Nifo, e che si può estendere a tutti quanti.[2]

La stessa irresolutezza, lo stesso omaggio reso alla

[1] Il Nifo invero pone l'anima umana tra le forme « quæ partim se in materiam immergunt, ac partim ab ea solvuntur: cuius quidem generis rationales sunt animæ: hæ quidem in orizonte sunt æternitatis et temporis, ut Plato inquit. » *De Intellectu*, lib. I, tract. IV, cap. 22.

[2] « Et hoc est secundum fidei veritatem firmiter tenendum, et qui aliter tenet non est fidelis. » Vedi il manoscritto più volte citato del Trapolino.

fede, con maggior robustezza d'ingegno, si riscontrano negli scritti di Alessandro Achillini bolognese, stato competitore del Pomponazzi a Padova, e morto a Bologna, poco dopo che il Pomponazzi vi era stato chiamato, il 2 agosto 1512, non il 1518, come scrive il Ritter.[1]

L'Achillini sostenne coi principî di Averoès l'unità dell'intelletto, e la necessità ch'esso aveva di essere scevro di ogni mistura materiale. Già era massima incontrovertibile dei seguaci del commento arabo, che ogni essere recettivo dovesse essere spoglio (*denudatum*) delle qualità della cosa ricevuta; onde l'Achillini, fondandovisi sopra, ne arguisce l'immaterialità dell'intelletto, come quello che riceve effettualmente le forme materiali. Se l'intelletto si desse per poco come forma materiale, ne verrebbe delle due l'una: o che ricevesse pure se stesso, essendo anche lui forma materiale; e sarebbe contrario alla sua natura d'intelletto possibile; ovvero non ricevendo in sè tutte le forme materiali, non sarebbe intelletto, virtù infinita, ma limitata ad alcune particolari forme. Questo dilemma, che nella scuola padovana fu spesso ripetuto, ebbe poi uno sviluppamento più largo, che non abbia qui nell'Achillini; sviluppamento che io per ora tralascio, dovendo rifarmici sopra più volte.[2]

[1] In lode dei Riformatori bolognesi voglio ricordare, che, morto l'Achillini, ei stabilirono con partito del giorno 11 dicembre 1513, affinchè ai suoi eredi fossero pagate le ottocento e dieci lire rimanenti a compiere lo stipendio dell'annata in cui era morto. Ed il decreto ordinava, affinchè, « tam pro debito iustitiæ, quam pro meritis ipsius D. M. Alexandri, heredibus suis integre satisfiat de omni residuo prædicto et sine aliqua diminutione vel retentione, sicuti et promissum fuit. » (Vol. 15, Partitor.) Nè fu questa sola la generosità dei Riformatori, chè a lui vivente, e fuggito a Padova dopo la cacciata dei Bentivoglio, avevano conservato lo stipendio; ed, oltre a ciò, fatto istanze vivissime, perchè tornasse come si pare dalla lettera del 11 settembre 1507. I Riformatori di Bologna dimenticarono in lui il partigiano di un governo caduto, per onorare il filosofo illustre, e l'ornamento della loro Università.

[2] « Nullum receptivum quarumcumque formarum materialium est

Ancora; ciò ch'è puramente possibile non sottostà nè a generazione, nè a corruzione; perciò non è virtù materiale, essendo ognuna di queste generabile e corruttibile. Un' altra ragione l' Achillini trasse inoltre, a pro della immaterialità dell' intelletto, dalla infinità del conoscere, che non può concordarsi con la finità della materia; ma quella, che può tenersi per la più valida, è questa. Se l' intelletto fosse virtù nel corpo, qualcosa ci sarebbe nel corpo che fosse cognizione, e così la pietra conoscerebbe; ovvero l' essere della pietra sarebbe nell'anima in modo materiale, com' è fuora.[1] Questo argomento dice in altri termini, che se l' intelletto potesse esser virtù corporea, si rinverrebbe tanto nel subbietto conoscitivo come nell' obbietto cognito; onde nell' obbietto ci sarebbe alcunchè che fosse la cognizione; e nel subbietto qualcosaltro che fosse l' essere reale ed obbiettivo; conseguenze entrambe impossibili. Dal diverso modo di esistere nell'anima, e fuori di lei, l'Achillini inferisce la opposizione tra l' intelletto e le cose materiali. Che se l' operazione dell' intelletto è diversa dal corpo, dunque la sua essenza se ne diversifica ancora.[2]

Dalla immaterialità deduce l'unità dell'intelletto con parecchie ragioni, delle quali principale parmi questa, che la moltiplicazione implica che ciascuno sia un *questo*, vale a dire o corpo, o virtù corporea; il che non potendosi ritenere per le cose discorse, ne viene per ne-

virtus materialis; sed intellectus possibilis est receptivus, etc. Maior patet, quia dato opposito, illa forma reciperet se: aut non reciperet omnes formas materiales. » Alexan. Achillini, *Opera Omnia*, Venetiis, 1551. Quodlibetum III, *De Intelligentiis*, 1ª Dubitatio.

[1] « Si aliquod esse lapidis sit cognitio, oportet quod esse lapidis in lapide esset cognitio, et sic lapis cognosceret.... Esse lapidis in anima esset esse materiale, sicut extra animam. » Achillini, *De Intellectu*, Quodl. III.

[2] « Intellectus possibilis.... habet operationem, quæ non dependet a corpore, ergo et esse. » Id., ibid.

cessità che l' intelletto sia unico.[1] Questa ragione poi si connetteva con un' altra, che se l' intelletto fosse stato diviso pei singoli uomini, sarebbe stato virtù recettiva in modo singolare, vale a dire si sarebbe confuso col senso, nel qual caso sarebbe stata impossibile la cognizione degli universali.[2] L' intelletto, ridotto ad una essenza singola, e quanta, non avrebbe potuto conoscere gl' indivisibili, e l' infinito matematico; non le sostanze astratte; nè la scienza, chiusa nei cancelli dell' individuo, si sarebbe potuta trasmettere dal maestro nel discepolo, perchè la comunichevolezza le viene dalla universalità del concetto: corollari tutti che rampollano dalla supposizione di un intelletto singolare ed individualmente moltiplicato.[3]

L' Achillini in una prova dell' unità dell' intelletto accenna, benchè alla sfuggita, ad un principio, che fecondato porterebbe a conseguenze assai disformi dall' Averroismo, ed anzi da quel sistema affatto aliene. Il concetto essenziale di tutti gl' individui appartenenti ad una specie, ei dice, è un solo; dunque un solo bisogna che sia l' intelletto possibile.[4] Se l' intelletto possibile si

[1] « Si intellectus possibilis esset multiplicatus ad numerum hominum, tunc esset *aliquid hoc,* aut corpus, aut virtus in corpore. Patet consequentia, quia omne singulare multiplicatum est corpus, aut virtus in corpore. » Id., ibid., Quodl. III, Dubit. II.

[2] « Si sic — intellectus possibilis reciperet materialis, ut divisus, quia tunc individualiter reciperet: ergo non distingueretur intellectus a sensu... quia omnis virtus singulariter receptiva est sensus....

» Si sic — tunc intellectus possibilis non esset cognoscitivus universalium, quia individualiter receptivo recepta sunt singularia, et non universalia. » Id., ibid.

[3] « Non esset cognoscitivus indivisibilium, cuiusmodi sunt mathematicalia, quia quantum non potest per se cognoscere non quanta.

» Non esset cognoscitivus abstractorum, quia materiale et singulare immaterialium universalium non est cognoscitivus.

» Si sic tunc non posset discipulus addiscere a magistro. » Achillini, loc. cit.

[4] « Unus est conceptus essentialis omnium individuorum eiusdem spe-

'esse adunque ad intendere come il concetto essenziale ella specie umana, non potrebbe star più fuori di lei, ome si trova nell' Averroismo, nè sarebbe un soprasello, una certa accidentale perfezione, la quale sopraggiunge negl' individui umani già costituiti e differeniati, ma sarebbe per contrario la loro intima essenza. 'anto più che nel Quodlibeto sugli universali, egli era ornato alla dottrina schiettamente aristotelica, che l' uniersale fosse nelle cose come forma, nè si trovasse eparato, nè astratto.[1] L' intelletto dunque considerato ome concetto essenziale dell' uomo; il concetto uniersale tornato ad essere forma intima ed inseparabile delle cose, sono due mutazioni sostanziali del sistema rabo, sistema dove prevale la dottrina delle sostanze eparate, e delle forme astratte. Non dico già che l'Achillini avesse avuto consapevolezza di tutto il peso della ua mutazione; egli anzi si credeva interprete del Commentatore arabo, pur quando si discostava da lui nel re dell' intelletto non più una forma estrinseca ed assistente, come allora dicevano, ma invece una vera forma, la quale dia all' uomo la differenza e l' essere specifico.

Noi abbiamo visto, come la nota, alla quale si potesse avvisare un averroista, era la definizione dell' intelletto er rispetto all' anima umana, perchè ogni seguace di verroè lo diceva forma assistente, come ne abbiamo

i, ergo unus est intellectus possibilis omnium hominum. » Achillini, odlib. III, Dub. 2.

[1] Il Ritter nota il ritorno dell' Achillini al realismo aristotelico, all' universale come forma della materia, ma non osserva il legame di questa orica con quella su l' intelletto, e perciò non vede la trasformazione dell' Averroismo effettuata dall' Achillini.

« Aber auch die natürlichen Allgemeinheiten sind in der Natur nicht stract oder von dem Besondern und der Materie getrennt.... Dass Allgemeine ist nur in der materie als Form. » *Geschichte der neuern Philos.*, ter Theil, pag. 388.

avuto un esempio nel Trapolino. L'Achillini non esita punto a mettersi dalla parte contraria, avvisando, che l'uomo riceva il suo proprio essere dall'intelletto; il che si accorda mirabilmente con l'aver dichiarato l'intelletto il concetto essenziale dell'umana specie. Propone una dubitazione apposita, la quarta del Quodlibeto su le intelligenze, per domandare se l'intelletto possibile sia forma che dà l'essere all'uomo, e risponde risolutamente di sì.[1] Egli scorge nell'intelletto l'ultima differenza che dà forma e rilievo al concetto umano, dovechè gli altri averroisti si eran fermati alla virtù cogitativa: egli trova che all'unità individua dell'uomo nuocerebbe quel soprarrivare dell'intelletto; che all'appetito sensitivo tien dietro, come attirato da lui, l'intellettivo; che finalmente di questa intima unità fa prova lo sviluppamento progressivo dell'embrione e del fanciullo, ed il passaggio dal non intendere all'intendere, che non si può spiegare altrimenti, se non con l'inizio di una informazione nuova, che prima non aveva luogo.[2] L'Achillini dunque si discosta dallo schietto averroismo; e con tutto questo ei crede di aprir meglio la mente del suo autore, allegando un luogo di Averroè dove tralucono alcune esitazioni, e difficoltà che il commentatore mette in mezzo, e che provengono dal supporre l'intelletto come forma intrinseca. Coteste dubitazioni, dice l'Achillini, sarebbero state soverchie, se per Averroè fosse stato chiaro

[1] « Utrum intellectus possibilis sit forma dans esse hominem.
» Respondeo sic...., quia homo intelligit et movetur ab intellectu. Omne compositum intelligens habet esse ab intellectu. Sed homo est compositum intelligens. » Achillini, Quodlib. III, Dub. 4.

[2] « Appetitus sensitivus trahit intellectivum.
» Homo est unum essentialiter, ergo non assistit intellectus corpori informato per cogitativam.
» Embrio aut puer transit de non intellectivo ad intellectivum; ergo incipit intellectus informare hoc quod prius non informabat. » Achillini, loc. cit.

ed assodato che l' intelletto assistesse soltanto, e non informasse pure l'anima umana.[1] Così egli, pur dipartendosi dal commentatore, s'ingegna di provare che gli rimane fedele: tanta era la tenacità di quei tempi per un partito una volta abbracciato! Appresso vedremo come questa interpretazione dell' Achillini fosse paruta insolita al Zabarella ed al Pendasio, contentandoci ora ad averne segnalato l' importanza.

Vediamo ora in che modo l' intelletto, a parere dell' Achillini, informasse l' uomo, e come si conciliasse l' unità dell' intelletto con la pluralità degli individui. L' intelletto, adunque, non può informare qualsivoglia materia, se questa non sia pervenuta a quella disposizione prossima, ond' è capace di ricevere la forma intellettiva. Questa disposizione è la virtù cogitativa, la quale, benchè non sia una forma generica, in quanto che può trovarsi come separata, nondimeno è ordinata ad accogliere la forma intellettiva. Di che si trova un segno chiarissimo in ciò, che le operazioni della virtù cogitativa e dell' intelletto si appaiano sempre, nè questo si discompagna da quella.[2] L'uomo così è un annodamento delle cose superiori con le inferiori, accoppiandosi in lui l' ultima delle intelligenze e la suprema

[1] « Si unus esset intellectus, tu esses per esse mei, et ego essem per esse tui: et esse præcederet id cuius est esse. Et si ego acquirerem aliquod intellectum, tu etiam acquireres, et si perderem, perderes. Et quod homo esset ens antequam esset. Has consequentias ponit Commentator, tamquam sibi dubias: imo ita ambiguas, quod non clare solvit eas: ergo non clare apparet commentatori eas esse negandas. Sed si evidens esset, intellectum non dare esse: nullam penitus haberent evidentiam: neque mererentur poni pro dubitationibus tanti viri. » Achillini, loc. cit.

[2] « Non potest intellectus informare materiam non informante cogitativa: quia non stat materia sine forma constituta in esse per eam, et non potest intellectus informare sine sua proxima dispositione et ultima quæ est cogitativa. Et sic patet cogitativam ordinari in intellectivam, quamvis cogitativa non sit forma generica. Ex quo patet quare operatio cogitativæ et intellectus possibilis se comitantur. » Achillini, Quodlib. III, Dubit. 2.

delle forme materiali; l'intelletto possibile e la virtù cogitativa.[1] Dall'intelletto rampolla l'unità, dalla virtù cogitativa la moltiplicazione nell'uman genere; talchè all'Achillini pare sciolto così assai convenevolmente il problema della conciliazione dell'unità della forma con la pluralità degl'individui. Se non che, qui doveva affacciarsi alla sua mente una nuova difficoltà, nè di così facile smovitura. Che cosa sarà dell'anima umana, dopo che sarà finito cotesto legame che congiunge l'intelletto con l'uomo? Non ci è pericolo che, corrotto il composto, venga meno la forma, e che si rinnovelli l'opinione di Alessandro d'Afrodisia? L'Achillini propone la difficoltà chiaramente, e si accorge che ne va della durata dell'anima dopo la morte; ma nel rispondervi tiene un linguaggio ambiguo, nè sentenzia apertamente se a lui paia che l'anima sopravviva, o che finisca col corpo, perchè, schivando di rispondere su l'anima, replica che l'intelletto rimarrà pur dopo corrotta la virtù cogitativa. L'uomo, in quanto composto, è corruttibile; la forma no, perchè si perpetuerà in altri, informando altre materie disposte cenvenientemente. L'intelletto finirà sol quando non rimarrà più un uomo. Ei precede gl'individui, e sopravvive a loro: ma il suo destino è legato indissolubilmente con la specie umana.[2] Da que-

[1] « Et sic patet quomodo homo est nexus superiorum et inferiorum, quia uniuntur in homine infima intelligentia (intellectus possibilis) cum suprema forma corruptibili, quæ est cogitativa. » Id., eod., Dub. 4.

[2] Alla difficoltà « quia desinente esse composito, desinit esse forma,... et sic revertitur opinio Alexandri » replica « quemadmodum possibilis intellectus præcedit hoc vel illud: sed non præcedit hominem; ita remanet post hoc, sed non remanet post hominem: ideo isto desinente, desinit intellectus esse forma huius, sed non desinit esse.

» Conceditur igitur, homo in quantum homo est corruptibilis, quia homo est corruptibilis. Et si aliquid est homo, illud est corruptibile, licet igitur intellectus iste perpetuabitur, tamen istam materiam desinet informare, quia hæc cogitativa corrumpetur. » Achillini, Quodlib. III, Dubit. 4.

ste risposte, tutt' assieme, traspare ch' ei tenesse l'immortalità dovuta alla specie umana, non ai singoli uomini; e che della durata della specie non affermasse assolutamente l'eternità. L' intelletto sopravvive a questo dato uomo, ma non sopravviverà al disparire di tutta quanta la specie umana. Non però egli è fermo in questa opinione sì che l'anteponga ai dettami della religione. All'Achillini manca non pure la coscienza del valore assoluto della ragione umana, che in quell' età niuno aveva pienissima, ma perfino l'ardimento di contrapporre verità di ragione a verità di fede, come fa il Pomponazzi. Egli additando il disaccordo tra le sentenze di Aristotile, di Averroè e dell' Afrodisio con la fede, si accorge che tutte sono false, tutte disformi dalle credenze religiose, l'intelletto unico degli Arabi, e l'intelletto moltiplicato secondo gl' individui propugnato dal commentatore greco; ma che tra due opinioni false ei presceglieva la più probabile, che gli pareva essere quella di Averroè.[1] Tal'era, più che incertezza, la spossatezza dell' Achillini, da spingerlo ad accettare l'averroismo, dopo averlo dichiarato falso; nè senza ragione il Ritter potè dire che la convinzione della verità della filosofia ch' egli difende mal si reggesse in piedi.[2]

Averroè ponendo l'intelletto come eterno doveva sostituire alla generazione un altro modo di comincia-

[1] « Sed dices quomodo stat opinio Aristotelis cum fide? Quia secundum rationem naturalem, aut intellectus est unus, ut intellexit Averroys Aristotelem, aut intellectus est plurificatus incipiens esse, ut intellexit Aphrodisiens Alexander: istorum autem nulla est conformis fidei. — Responsio. Hæc est circumstantia, propter quam dixi oportere relinquere Philosophum, et inter duas illas opiniones falsas probabiliorem eligendo: illa est opinio Averroys. » Achillini, *De Elementis*, lib. III, in fine.

[2] .... Seine Uberzeugung von der Wahrheit der Philosophie, welche er vertritt, auf sehr schwankenden Füssen steht. » Ritter, *Geschichte der Neuern Philos*, Er. Th., pag. 384-385.

mento; ed ammise la copulazione, la quale è unimento di cose che preesistono, dovecchè nella generazione v' ha novità e cominciamento verace.[1] Se l' uomo è fornito d' intelletto, per Alessandro d'Afrodisia, ciò avviene per virtù del seme generativo; per Averroè poi, per un accoppiamento posteriore dell' intelletto già preesistente con la virtù cogitativa già sviluppata, e preesistente pure. L'Achillini rifiuta l' una e l' altra opinione, e fa venire l' intelletto per creazione, che non è nè la generazione del commentatore greco, nè l' accoppiamento del commentatore arabo.[2]

Tali sono, a quel che mi sembra, le modificazioni principali dall' Achillini apportate nell' averroismo, del quale egli, come abbiam visto, non era saldamente convinto, se non forse in questa sola parte, che l' intelletto non possa essere un *questo*, cioè una data particolare esistenza, per differenziarsi dalle cose generabili, le quali hanno questa restrizione.[3] Nelle altre dottrine tentennava; in quella della forma si dipartì dall' avviamento averroistico del tutto, nell' altra dell' accoppiamento immolò Averroè alla fede che insegna la creazione, e così pure per rispetto alla immortalità dell' anima umana, intorno alla quale non si arrischia di manifestare il proprio avviso. Bisogna però riconoscere, che la dottrina di cui egli fu più risoluto e tenace propugnatore, è quella che sopravvive all' averroismo, e forse quanto in esso ci era di vitale. L' intelletto non è

[1] « Copulatio est præexistentium unio. Ex quo patet quod copulatio differt a generatione, quia in generatione forma incipit esse, in copulatione non. » Achillini, *De Intell.*, Quodl. III, Dub. 3.

[2] « Quando nascitur Socrates, tunc copulatur illius corpori intellectus possibilis secundum esse, apud Averr., secundum enim veritatem, tunc incipit iste intellectus possibilis esse, et sic non est copulatio. » Dub. 4.

[3] « Omne generabile est *hoc*. Intellectus possibilis non est hoc. » Achillini, *Quodlib.* III, Dubit. 2.

un *questo*, è verità che sostiene ancora la filosofia moderna; come degli alessandristi sopravvive il sollevarsi della materia sino all' intelletto. Il torto non è tutto da una di queste due parti. Gli alessandristi non sapevano sollevarsi sino al puro intelletto, e di questa loro impotenza si facevan forti i seguaci del commento arabo. Gli averroisti d'altra parte, senza sollevarvisi, lo presupponevano, e credevano così avere sciolto il nodo; per non farlo un'essenza particolare, un *questo*, ei lo tenevano sospeso in aria, fuori di ogni particolarità materiale, ed in una sfera tutta sua propria. L'Achillini si provò di raccostarlo al mondo, introducendolo ad informare l'anima umana, e dichiarandolo concetto essenziale dell' umana specie, ed in ciò sorpassò gli altri averroisti, benchè contraddicesse alla posizione originaria di Averroè. Se avesse saputo perdurare nella conciliazione tentata, se avesse sostenuto l' intelletto come forma vivace da una parte, e come puro universale dall' altra, senza i difetti che impedivano questo accordo, egli avrebbe posto termine alla controversia delle due scuole. Ma se l'intelletto, per lui, è forma, viene però da fuori, e non rampolla dalla virtù della materia: se l'intelletto non è un *questo*, se è il concetto della specie umana, sta però in un' altra sfera, ed ha un' esistenza indipendente. Così egli sfruttò inutilmente due fecondissimi principii, cioè l' intelletto come forma dell' individuo, ed insieme come concetto essenziale della specie.

Io ho abbondato in citazioni, specialmente questa volta per l' Achillini, perchè le sue opere sono poco note. In Francia gli scrittori del Dizionario delle scienze filosofiche, fatto sotto la direzione del Frank, ignoravano, non ha guari, ch' egli avesse lasciato opere scritte, che fossero pervenute sino a noi; nè si può negare che tra quegli scrittori ve ne fossero degli illustri, e versati

assai nella erudizione filosofica: la colpa è dunque della scarsità degli esemplari che avanzano.

L'Achillini, al dire del Rénan, si mostrò, più che negli scritti, libero pensatore nel disdegnoso epitaffio che scrisse di sè, e che si legge nella chiesa di san Martino Maggiore a Bologna, dove difatti mostra assai più amore per Aristotile, che non avesse mostrato vivente.[1]

Ebbe parecchi discepoli, tra i quali Pamfilo Monti, che raccolse tutte le sue opere, e che fu professore a Padova, e Ludovico Boccadiferro. Quest' ultimo ha lasciato molti manoscritti, che si conservano nella biblioteca di Bologna, copiati da un Francesco Bordino di Correggio a spese di Ulisse Aldovrandi.[2] Il Boccadiferro si attiene all'averroismo, che interpreta in un modo più rigoroso del suo maestro. L'anima razionale, per lui, in un certo senso è atto del corpo, ed in un altro no. Ed a queste due proposizioni dà due spiegazioni, l'una di Simplicio, l'altra di Averroè. Secondo Simplicio è atto del corpo, perchè lo muove, e lo fa operare; non è atto del corpo, perchè non gli dà l'essere, nè lo informa. Secondo Averroè, è atto del corpo, perchè dà perfezione e non ne riceve, e perchè attua il corpo: non è atto del corpo, quando per atto s'intende ciò che acquista perfezione, come interviene dell'anima sensitiva.[3] Il Boccadiferro rasenta più da presso l'averroismo

[1] «　Hospes, Achillinum tumulo qui quæris in isto,
Falleris; ille suo iunctus Aristoteli
　Elysium colit, et quas rerum hic discere causas
Vix potuit, plenis nunc videt ille oculis.
　Tu modo, per campos dum nobilis umbra beatos
Errat, dic longum perpetuumque vale. »

[2] In fine del Commento sui libri dell'Anima si legge. « Ego Franciscus Bordinus Corriggiensis scripsi sumptibus domini Ulyssis Aldovrandi. »

[3] » Istæ ergo sunt duæ propositiones veræ: anima rationalis est actus

schietto, tornando alla forma assistente e perfettrice, anzichè a quella che dà l'essere, come aveva fatto l'Achillini. Si noti ancora che invece dell'intelletto parla dell'anima razionale, come faceva il Jandun.

Del Nifo ho ragionato avanti a proposito della polemica che sostenne contro al Pomponazzi, e se ci torno sopra, è per chiarire qual luogo tenga tra gli averroisti, anzi per vedere sino a qual segno ei possa annoverarsi nel loro numero. Il Ritter, non avendo avuto di lui altro che il commento su la Metafisica, e gli opuscoli morali e politici raccolti dal Naudé, crede che, ad essere stato noverato fra i seguaci di Averroè, abbia dato appiglio il libro dell'intelletto e dei demoni, e se ne rimette all'autorità del Bruker. Non ha avuto poi sott'occhio nè il libro dell'Intelletto, nè il commento sui libri dell'Anima, nè quello su l'Immortalità, di replica al Pomponazzi; con tutto ciò si accorge, da quanto ne riporta il Pomponazzi nel *Defensorio,* che, sebbene alleghi le dottrine averroistiche, ei non vi faccia assegnamento, nè vi partecipi, e che si puntelli a preferenza sui principii platonici.[1] Io, avendo avuto l'opportunità di procacciarmi tutte tre queste opere del Nifo, ed anche la pazienza di leggerle, credo utile di darne qualche notizia per chi avesse vaghezza di saperne qualcosa.

Del libro della Immortalità contro il Pomponazzi non parlo più, e ricordo solo che ivi il Nifo ondeggia fra i principii di Platone, di Averroè e di san Tommaso.

corporis, et rationalis non est actus corporis. Secundum Simplicium est actus corporis, quia dat motum ei, et operationes; non est actus corporis, quia corpori non dat esse, nec ipsum informat. Secundum Averr. est actus corporis, quia perficit et non perficitur, et ipsum actuat, non est actus corporis, intelligendo per actum corporis actum qui perficit et perficitur ut sensitiva. » Lect. 29ª *De Anima,* vol. II. — Cito dal manoscritto di Bologna.

[1] Ritter, *Geschichte der Neuern Philosop.*, Erster Theil, pag. 380, 381-382.

Quanto al libro dell' intelletto e dei demoni, che cita il Bruker, credo che non sia corso stampato, e che, per qualche opinione troppo arrischiata, il *Nifo* avvertito in buon punto dal vescovo Barozzi, siasi ridetto, e l' abbia rimutata, benchè egli sostenga di non aver avuto a cangiarvi nulla, che avesse avuto sembianza di osteggiare la fede cristiana. Il libro uscì pubblicato con il titolo *De Intellectu* soltanto, con la solita lista di nomi, Agostino Nifo, Eutico, Sessano, Filoteo, dedicato a Sebastiano Badoario, patrizio veneto. Fornito nello Studio padovano il 26 agosto 1492, fu divulgato per le stampe a Venezia il 1495. Qui il Nifo conta tutte le sue mutazioni filosofiche, e dal suo racconto si raccoglie, come non pure fosse stato prima averroista, ma ancora passato attraverso tutte le sfumature di quel sistema. Quando stampò questo libro era pienamente convertito, ed il commento sui libri dell' Anima è fatto pure su lo stile di pietà ortodossa, con cui è scritto il libro dell' Intelletto. Anzi nel commiato che dà al suo commento, affidandolo principalmente a Vincenzo Quirino ed a Pietro Lampesano, li avverte che tanto questo, come il libro dell' Intelletto sono stati scritti còl fine di manifestare la verità, e di combattere Averroè con mirabili argomenti, e di tutta sua forza.[1] Dal libro dell' Intelletto, adunque, n' è mestieri raccogliere non solo la storia delle sue variazioni, ma ancora l' opinione ultima nella quale si fermò, se pure in qualcuna fermossi. Dove mi par da notare, ch' ei non citando libri nei quali dicesse di aver

[1] « Interim sciant a me tantum esse assertum hic et in omnibus meis scriptis, quantum Romana sentit Ecclesia. Et propterea alligavi post haec, librum de Intellectu, ut sciant veritatem catholicæ nostræ fidei. In ille enim libro redargui Averroym et philosophos miris argumentis, et toto nostro conatu. » Niphus. *Comm. sup.* 3° *lib. de Anima,* in fine.

propugnato quelle dottrine, se ne può dedurre una prova sicura ch' ei non le avesse altrimenti stampate, ma sostenute a voce secondo la costumanza dei tempi.

Il Nifo, adunque, prima fu averroista, credendo che la interpretazione araba consuonasse con le parole e coi principii aristotelici.[1] Poi tra moltissimi rattoppamenti dell' averroismo si appigliò per qualche altro tempo alla dottrina delle due mezze anime, per schermirsi alla meglio dalle difficoltà che lo premevano: dottrina che abbiamo vista escogitata dal Suggerio.[2] Quindi saltò all' altra di Giovanni di Jandun, sforzandosi di dare alle costui ragioni un qualche colore di verità.[3] Nè contento neppure di quest' altra, ed avvezzo a saltar di palo in frasca, adotta la scappatoia dell' Achillini, e dice che l' anima razionale, ch' è l' intelletto possibile, dia veracemente l' essere specifico all' uomo; ma questa volta concede esser quella sì la sola scappatoia possibile, ma trasportarsi in tal modo Averroè ad una opinione che non è la sua; nè però se ne conturba più che tanto, e non ha difficoltà di confessarlo.[4] Un' altra volta il

[1] « Tametsi positionem Averroys prius consonare verbis ac fundamentis antiquorum et maxime Aristotelis diu crediderim, etc. » Aug. Niphus. *De Intell.*, lib. I, tract. II, cap. 21.

[2] « Imaginatur secundum Averr. in homine duas semianimas, quarum una tantum constituens dicitur, ut rationalis ac intellectus, altera constituens, constitutaque erit.... Eo autem tempore quo Averr. probabiliter sequebar, ut fugerem quæstiones, quas inducunt contra Averroem, eram cum istis.... Id., eod., lib. I, tract. II, cap. 8.

[3] « Hæ sunt replicationes olim consuetæ fieri a me in sustentationem rationem Ioannis, et Averroys. Et scias quod si aliquem colorem rationes Ioan. pro Averr. inductæ habere possunt, color hic est quem nos consuevimus. » Lib. I, tract. II, cap. 17.

[4] « Multi coacti argumento hoc dixerunt, intentiones Averroys esse, rationalem animam, quæ est intellectus possibilis, dare esse homini verum et specificum: et illi, ut diximus, solum dicunt hoc ut fugiant hæc argumenta, nec enim ipsi, nec eorum progenitores possunt solvere argumenta hæc; et ego diu consideravi si esset aliqua evasio pro Averroy, et procul dubio quando bene consideravi, non est nisi illa quam isti dicunt, et tunc

Nifo parve aderire a quelli che dicevano impossibile di conoscere per ragioni naturali l'unione dell'anima intellettiva col corpo, e doversene perciò rimettere alla fede; l'opinione di Averroè esser bensì falsa, ma non poter esser convinta di errore per via di ragionamenti: poi mutò avviso, ed opinò poterla ribattere non solo con ragioni, ma con l'autorità di uomini sommi.[1] Da ultimo infastidito di Averroè e dei suoi interpreti, e, lasciato di cercare se fosse o no conveniente con altri la sua sentenza, sembra che fosse venuto a questa conclusione, che l'anima razionale avesse ad essere forma ultima e specifica dell'uomo.[2] Ammessa questa sentenza, ricorse alla creazione, e tenne l'anima razionale per una sostanza rampollata da Dio, e procreata dal seme della mente divina.[3]

Allora la dottrina di Averroè, con lungo studio propugnata, gli parve un errore pessimo, e diessi ad attaccarla con tanta alacrità, con quanta prima l'aveva difesa. Come un solo motore si può servire ad un tempo di più strumenti, e di strumenti opposti? Questa obbiezione, a parer suo, non ammette replica. E poi se l'intelletto fosse unico per tutti gli uomini, unica bisognerebbe che fosse la natura vegetativa e la sensitiva; cosa inconcepibile ed assurda.[4] A queste ra-

esset transportare Averroym de opinione in opinionem, et negare multa dicta eius, et facere novam opinionem: et hoc non curo. » Id, eod., cap. 20.

[1] Niphus., op. cit., loc. cit., cap. 20.

[2] « Hoc non curo, sat mihi sit declarare rationalem animam esse specificam ac ultimam hominis formam: hoc enim quæro tantum: et si contra Averroym vel non, hoc est per accidens: dicant enim quicquid velint. » Id., eod.

[3] « Rationalis anima cum substantia sit ex deo defluxa, ac ex semine divinæ mentis procreata.... Niphus., *De Intell.*, lib. I, Tract. IV, cap. 24.

[4] « Constat intellectum, cum sit motor exercens diversas intellectiones numero, pro una hora esse numero diversum: hæc quidem ratio, si recte

gioni un po' generali ne aggiunge una tolta in prestito da Algazele, ed a lui cara non poco, e che, a suo dire, giova molto all'intendimento del suo libro su l' Intelletto. Questa ragione invero, escogitata assai sottilmente dal teologo arabo, è desunta dal congegno medesimo del sistema averroistico. In chi sta la possibilità della innovazione, quando l' intelletto si accosta da fuori al corpo? Certo o nella materia, o nell'intelletto, o in entrambi. Se in entrambi, la forma che ne proviene è generabile e corruttibile. Se nella materia, allora l' intelletto rampolla dalla potenza materiale. Se nell'intelletto, questi entra nel corpo a posta sua, come un artefice entra in una casa quando gli aggrada.[1]

Non però di tutte le ragioni dell' averroismo ha portato il Nifo diritto giudicio. Una, fondata in un principio di Platone, e formulata da Temistio, era stata adottata dai seguaci di Averroè, ed era, cioè, l'unico fondamento della scienza, che arguiva una più intima unità nella specie umana. L' Achillini pigliando le mosse da questa vaga intuizione aveva intraveduto potersi l' intelletto unico considerare come concetto essenziale di tutta la specie; il Nifo al contrario, non valutandone la gravità, vi replica berteggiando, che tra pecore e cani ci è pure di

consideretur, non recipit responsum. » Niphus, *De Intell.*, lib. I, Tract. 5, c. 51.

« Si enim unus numero est intellectus in omnibus hominibus, oportet quod una numero natura vegetabilis sit in omnibus hominibus, et una numero natura sensibilis. » Id., eod.

[1] « Vel igitur ista possibilitas est ex parte materiæ, vel agentis, vel utriusque. Si utriusque, ergo est forma generabilis et corruptibilis, ut scis. Si materiæ, ergo esset educibilis de potentia materiæ. Si agentis, quæro de agente proximo et immediato huius unionis, et non potest poni aliud, nisi ipsemet intellectus; ergo sequitur illud inconveniens, ageret istam unionem quando sibi placeret. Et hæc ratio est multum subtilis contra positionem Averroys, et mihi non parum chara, et facit multum ad intellectum libri de Intellectu. » Niphus, *Comment. in lib. Destructio Destr Averroys.* Disputatio I, Dubitatio 24.

comune l'odio contro ai lupi, e niuno attribuisce loro un' anima unica; come se un accidentale accordo potesse scambiarsi con una viva e sostanziale unità. Con tutti questi svarioni, il libro dell' Intelletto del Nifo è il più utile documento storico per sapere tutte le moltiformi interpretazioni date in quell' epoca ad Aristotile, e più ancora ad Averroè. Essendo egli medesimo passato per tutta quella filiera, ci si trovano, soventi con ristucchevole prolissità, gli argomenti pro e contro. Da quanto mi è venuto fatto di raccogliere fin qui, a me sembra poter affermare che lo schietto averroismo nella scuola padovana non ha mai attecchito, e che v' è stato temperato in modo, da intrinsecare l' intelletto, posto come affatto estraneo dal commentatore arabo, il più che si potesse con l'anima. A ciò miravano, se non m'inganno, le modificazioni del Suggerio e dell' Achillini, e perfino quella del Jandun, che fra tutte tiene più della forma originaria di Averroè. Il Nifo non ha proposto nessuna modificazione del suo, e si è lasciato trasportare ora a questa ed ora a quella opinione, insino a che la ruppe diffinitivamente col gran commentatore. Egli ha importanza più come storico dell' averroismo, che come filosofo averroista. Intanto tra gli storici di quella scuola, non escluso il Rénan, non ho scorto nessun accenno nè alla esigenza dell' averroismo, nè al carattere peculiare dell' averroismo bolognese e padovano nel secolo decimosesto. Il Rénan contento ad additare lo scadimento dell' avverroismo, ed il suo piegarsi all' ossequio della fede, non tiene conto del contenuto filosofico, ch' era mutato. L' intelletto separato e quasi aereo degli Arabi, al quale l' unione con noi era pressochè un accessorio, ed un accidente, a Padova ed a Bologna tende a diventare forma intrinseca ed essenziale dell' uomo.

Questa tendenza si fa sempre più manifesta, segnatamente dopo i gagliardi attacchi degli alessandristi. La polemica del Pomponazzi conferì non poco, non solo ad accrescere il numero dei seguaci del commento greco, ma ancora a trasformare i suoi avversari, come si parrà nel processo di questo libro.

Conchiudo, per ora, con la esposizione dell' ultimo concetto che si fece il Nifo dell'anima umana.

Ammessa che ebbe la creazione dell'anima, e considerata questa come una sostanza, nell' ultima fermata del suo vagabondaggio filosofico, il Nifo comprese l'unità delle operazioni dell'anima, e perciò la continuazione delle diverse sue manifestazioni. La natura, ei dice, finisce nel vegetale; la forma sensitiva è il termine in cui si ferma il vegetabile; l' anima razionale è dunque il termine di tutte quelle forme, fine ultimo, e compimento delle precedenti, dove tutte le altre anime si radunano. L' uomo trae dunque il suo proprio ed essenziale essere dall' anima ragionevole, come dal fine ultimo, dove vanno a metter capo tutte le forme, la natura, la pianta, l' animale.[1] E qui il Nifo imbrocca dritto, tornando alla genuina e primitiva posizione di Aristotile, non magagnata ancora dagli storcimenti di troppo sottili interpreti. L' intelletto agente, intorno a cui si era fatta sì gran disputazione, se fosse Dio, o qualche altra intelligenza separata, smessa l'antica boria, si tiene pago a più modeste pretensioni, e di conserva con l' intelletto possibile torna ad essere facoltà e virtù dell'anima

[1] « Quia igitur sensibilis est terminus vegetabilis; vegetabilis naturæ; intellectus seu rationalis anima proculdubio terminus erit unus omnium illorum. Et sic esse hominis proculdubio erit per rationalem animam, tanquam per finem et ultimum omnium formarum.

» Rationalis anima ultimus est finis ac complementum omnium priorum formarum, in quo colliguntur omnes aliæ animæ. » Niphus, *De Intellectu*, lib. 1, tract. III, cap. 31.

razionale.[1] Averroè per lui non conta più, e rinsavito com'è, squadrandolo con gli occhi non velati da passione, lo trova contrario alla verità ed alla natural filosofia: delle ragioni di lui serba memoria come storico, o ne fa la cerna come critico, benchè, per vero dire, in questa parte scarseggiasse assai.[2] Ciò forse ha potuto dare occasione, a chi vi avesse dato un'occhiata soltanto, di credere il Nifo averroista in questo libro dell'Intelletto, dove si mostra anzi tutto il contrario.

CAPITOLO OTTAVO.

Seguaci del Pomponazzi. — Simone Porzio e Giulio Castellani.

Fra i seguaci del Pomponazzi primeggia Simone Porzio napoletano, che lesse filosofia nell' Università pisana. Alcuni lo fanno eziandio discepolo del Pomponazzi, senza indicare nè dove, nè quando: tra gli altri il Buhle, il quale annovera i discepoli più illustri del filosofo mantovano, e tra essi mette il Contarini, il Porzio, il Sepulveda, e quell'Elideo, medico di Forlì,[3] che accusò il maestro di ateismo, celebre forse

[1] « Ex his ergo intellectum agentem, et intellectum potentiæ esse virtutes et facultates animæ rationalis, quibus rationalis anima fieri nata est omnia intentionaliter, et facere omnia spiritaliter palam. » *De Intellectu*, lib. I, Tract. IV, cap. 24.

[2] « Huc usque quid potuit Averroys sentire diximus, et secundum principia eiusque positionem explanavimus. Sed quia positionem Averroys totam esse contra veritatem et naturalem philosophiam monstravimus, ideo, etc. » Niphus, *De Intellectu*, lib. I, tract. 4, cap. 25.

[3] Nella biblioteca della Università di Bologna si trova un manoscritto di cotesto Elideo di Forlì, col nome di Elideo Padovano, e contiene una *consultazione* medica su la relazione che il dottor Roberto di Forlimpopoli

:he lui per appartenere al numero di quei discepoli
razza viperina che si rivoltano con velenosi morsi
ıtro il seno che gli ha pietosamente riscaldati.[1] A me
n è venuto fatto di accertare cotesta notizia, e dal ve-
re il Porzio menzionato particolarmente insieme col
pulvedà, il quale fu eforo del collegio di Spagna, che
tavia sussiste a Bologna, vo congetturando, che ivi
se siano stati entrambi sotto la disciplina del Pompo-
zzi.[2] Discepolo o no, certo il Porzio è il più illustre
lui seguace; continuatore dell' ardita tesi della mor-
ità dell' anima in un libro che intitolò *Della mente
mana*, scritto in Pisa, e dedicato a Mariano Savello.
mpido, ed abbastanza forbito scrittore, tra i filosofi
quell' età non ha chi lo agguagli nella chiarezza del
ttato, se non forse quel Leonico Tomeo, che primo
segnò a Padova il testo greco di Aristotile. Ed il Por-
ı seppe tanto della lingua greca, da poter riscontrare
evolmente l' originale, e coglierne il senso diretta-
ente, e senza l' intermezzo dei commenti e delle ver-
oni, il più delle volte infedeli e magagnate. In questo
unque ei vantaggia il suo maestro, che, privo del sus-
lio della lingua nativa di Aristotile, dovette lavorare
ingegno, piuttosto che contendere di erudizione. Se
n che il lavoro del Pomponazzi riesce più originale,
oltre alle ragioni attinte da Aristotile, molto ci ag-

ne disteso circa la malattia di un tal Morandini. Altre notizie di lui non
potuto rinvenire.

[1] Vedi Buhle, *Storia della filosofia moderna*, tom. V, pag. 380 e 454.

[2] Che il Porzio fosse stato discepolo al Pomponazzi è attestato da
ltri; dove, i più non dicono. Angelo Fabbroni nella Storia della Università
sana afferma che fosse stato a Padova. Ora il Porzio era nato a Napoli
1497, ed il Pomponazzi non fu a Padova se non fino al 1509; onde a
n pare poco probabile che nella età di dodici anni avesse potuto attingere
lla dottrina, per la quale era venuto in gran nome, come dice lo stesso
bbroni. « Cognita fortasse hominis doctrina, quam præsertim Patavii hau-
rat a Pomponatio. » *Historiæ Accademiæ Pisanæ*, vol. II, pag. 335.

giunge del suo, in mentre che il Porzio non si allarga di là dai termini della interpretazione. Suo intendimento principale non sembra tanto di assodare la tesi, che ha per le mani, quanto di mostrare che quella fosse stata la vera sentenza di Aristotile. A questa causa, non a maggior fortezza di animo, attribuisco se nel libro del Porzio non trapela quel continuo ricorrere alla fede, che incontri nel Pomponazzi, perchè questi sapeva di sostenere una credenza contraria alla religione, dove al Porzio pareva di propugnare una chiosa di un testo, e nulla più. E dico questo, perchè quando il Porzio compose uno scrittarello su quella celebre donzella germanica, che si disse esser vissuta un biennio senza gustar cibo di sorta, egli sottopose le sue congetture a Paolo III, perchè le ponderasse nella bilancia della verità. Di una cosa poi mi sono maravigliato, del non aver trovato nel libro del Porzio nessuna menzione del Pomponazzi, benchè qua e là si scorgessero le vestigie delle prove addotte dal suo predecessore. Fu paura, o invidia, o proposito di non accennare a filosofi contemporanei? Non so; però, non essendomi imbattuto in altri nomi di quella età, in tutto il corso del suo trattato, mi appiglierei volentieri all' ultima spiegazione. Incontrastabile parmi, ad ogni modo, la spinta data dal Pomponazzi a quella ricerca, e dopo lui non solo si cercò più addentro nella natura dell' anima, ma prevalse il commento dell'Afrodisio su l'arabo, e questo si venne, in gran parte, rimutando e trasformando; doppio vantaggio, che rilucerà maggiormente dalle cose che seguiranno.

Francesco Spina scrisse a Pier Vettori, che sul primo cominciare che il Porzio fece delle sue lezioni a Pisa, ei si fosse proposto di chiosare i libri meteorologici di Aristotile, e che, posto ch' ebbe fine, moltissimi

ad una voce gridarono, parlasse dell'anima. Chi ricorda ciò che abbiamo narrato di esser intervenuto al Pomponazzi a Padova, si accorgerà come fossero mutate le inclinazioni degli scolari, i quali prima richiedevano a preferenza le interpretazioni dei libri fisici, ed ora invocano le lezioni su l'anima. Ancora nei tempi ch'eran preceduti alle polemiche del Pomponazzi, non v'era aristotelico il quale non tenesse dietro al commento arabo, ed averroista dinotava pressochè lo stesso di peripatetico: ora, invece, sono gli alessandristi che tengono il campo; a Pisa il Porzio, il Cesalpino, e Giulio Castellani; a Ferrara Vincenzo Madio, maestro di quest'ultimo; a Padova il Zabarella, il Pendasio, il Cremonini; a Bologna Girolamo Cardano, il quale sebbene non menasse buone le ragioni del Pomponazzi, le trovava però assai più conformi alla mente di Aristotile, che non le vaporose fantasticherie degli arabi. Di tutti cotesti filosofi ed espositori di Aristotile ci verrà a taglio di parlare appresso, uno per uno.

Comincio intanto dal notare come i commenti degli averroisti si fossero mischiati con le opinioni di Temistio e di Simplicio; raccostamento, che ha una speciale ragione, nè, a quel che io mi sappia, avvertita fin qui. Dond'era proceduta quella mutazione? Qual significato ha nella storia dell'averroismo? E che voleva Simplicio? Dirollo con le parole del Nifo, il quale, se poteva frantendere Simplicio, era però informato di quel che ci volevano pescare gli averroisti. « S'immagina Simplicio, a quel ch'ei dice, che dell'intelletto, e di tutte le forme precedenti che si riscontrano nel corpo umano, si componga l'anima razionale, la quale è un certo tutto che costituisce in essere l'uomo. E poichè l'anima cogitativa o sensitiva è moltiplicata, fuor di ogni dubbio l'anima razionale è moltiplicata secondo i corpi. Come

la materia, scevra di forme, è una di numero, e poi per via delle forme si spartisce, e diviene questa e quest' altra, secondochè questa o quest' altra è la forma, così l' intelletto è uno in potenza, ma però diviene altro ed altro, conforme all' anima sensitiva a cui si unisce secondo l' essere (*prout unitur secundum esse*). Dimodochè le anime razionali diventano più, secondo i corpi, sebbene l' intelletto sia uno, siccome la materia. »[1]

Così espone il Nifo la dottrina di Simplicio, ed aggiunge che a taluni questa pareva assomigliare all' opinione di Averroè. Una certa somiglianza ci è, ma con la simiglianza un divario sostanziale e profondo. Quel che negava risolutamente Averroè era quell' accoppiamento *secundum esse*, che si trova nella opinione di Simplicio. Per lui tra l' intelletto, e le virtù materiali, per quanto sviluppate si fossero, un solo unimento era possibile, mediante cioè la operazione, rimanendo pur sempre disgiunti, ed estranei quanto alla sostanza. Modificare questo accoppiamento a segno da farne venir fuora un tutto, com' è l' anima razionale, è snaturare l' averroismo; e se gli averroisti vi si acconciarono, e non temettero di mutarsi in Simpliciani, ciò avvenne quando la loro causa si vide spacciata senza rimedio.

La filosofia di quei tempi tendeva inconsciamente ad appropriarsi l' intelletto, sequestrato dal mondo nel sistema arabo.

In Simone Porzio ed in Giulio Castellani si trovano chiamati averroisti e simpliciani i filosofi contemporanei che dicevano contro alla chiosa degli alessandristi.[2]

[1] Aug. Niph., *De Intellectu*, lib. I, tract. III, cap. 16.

[2] « Multos quippe audies averroicos, simplicianos et themistianos, qui auctoritate magis, nomineque philosophi suam sententiam adstruant, quam eam verborum Arist. fide confirmare conentur. » Simon Portius, *De humana Mente disputatio*, Florentiæ, 1551. — Nella lettera a Mariano Savello.

Anzi quest' ultimo, nel suo libro su l'Intelletto umano, armeggia più contro ai Simpliciani, che contro agli Averroisti, e conta che andato a Padova verso il 1556 a non so che fare, si fece chiarire alcune dubbietà su la dottrina di Simplicio da quei professori che s' ingegnavano d' illustrarla copiosamente. Aggiunge inoltre che i Simpliciani si credevano, a un dipresso, d' accordo con la sentenza di Averroè.[1] Già le mutazioni precedenti, di cui ho discorso nell' altro capitolo, accennavano allo scadimento dell' averroismo; le scosse e gli attacchi, che questo sistema ebbe a patire dopo, fecero il resto, ed i suoi seguaci si videro alle strette, onde a trovare un colore onesto al loro ritrarsi, si accostarono a Simplicio, sperando riparare in luogo, dove non potessero gli assalti degli avversari.

Simone Porzio, dopo il Pomponazzi, ebbe non poca parte alla sconfitta degli Averroisti; e si può anzi affermare, che, in un certo senso, egli procedette più avanti non che di Alessandro di Afrodisia, ma dello stesso suo maestro.

Bella sopra ogni dire mi sembra la determinazione della entelechia aristotelica, e profonde le relazioni che il Porzio scopre tra l' entelechia, la forma, l' energia ed il moto, tanto che il Trendelemburg nelle accuratissime annotazioni che aggiunge ai libri dell'Anima non ha saputo fare di meglio. L' entelechia, secondo il Porzio, con peculiare significazione indica la perfezione ed il fine ultimo partorito dal moto. Onde la forma, in quanto si genera e fluisce, piglia nome di energia; ma fornita che

[1] « Haec est Simplicii, et ejus sectatorum opinio, cujus capita facilius et clarius, quam fieri potuit, recensuimus, cum sæpe ipsiusmet Simplicii, et sectatorum verbis uti nos oportuerit. Hanc etiam eamdem prope esse cum Averrois sententia, inquiunt Simpliciani. » Julii Castellanii Faventini, *De humano Intellectu*, lib. I, cap. 2, Bononiæ, 1561.

è, non accoppiandosi più col moto, si dice entelechia.[1] Distinzione seria e notabile, la quale disvela come Aristotile ammettesse un doppio processo nella sostanza, uno genetico, ed un altro che cade nell'individuo già formato, conforme fece rilevare il giovane prof. Tocco nella esposizione della critica del Prantl.[2] Nè a questo soltanto si riduce il pregio del Porzio, chè egli mette in sodo la importanza del moto nel congegno del sistema aristotelico, mostrando come per rispetto ad esso la forma assume diverse relazioni, e prende perciò diversi nomi: di natura, come di lui principio; di moto mentre scorre; se non che, in quanto è azione del subbietto movente, il moto si dice più particolarmente energia; ed infine di entelechia, in quanto è una cotal perfezione di chi si muove.[3] Onde Aristotile, il quale chiama ente-

[1] « Entelechia peculiari significatione, perfectionem et finem postremum per motionem partium significat Aristoteles....

» Cæterum quod dictum est, a motu formis competere, ut energiæ dicantur, sic oportet intelligere quod dum fiunt, energiæ sunt, hoc enim sibi vult, ubi subdit, ut cum motu componuntur, hoc est dum moventur et fluunt, nam cum primum absolvitur earum generatio, non amplius cum motu componuntur, nec energiæ, sed entelechiæ nominantur. » Portius, *De Mente humana*, pag. 8, 9, 10.

[2] Questa relazione di potenza ed atto è il processo fondamentale sia dell'individuo in quanto si fissa come tale (γινεσθαι απλῶς, *nascere*) cioè in quanto la sua materia viene circoscritta dalla forma, sia dell'individuo fissato di già, il quale si limita e si circoscrive di più mediante le categorie γινεσθαι τι.

Delle varie interpretazioni dell' idea platonica e della categoria aristotelica, tesi per laurea, di Felice Tocco, pubblicata nella *Rivista bolognese*, l'agosto 1867.

[3] « Motui itaque, et energia et entelechia iure aptatur; sed entelechia, ut est perfectio quædam; et energia, ut actio....

» Sed si accuratius rem excutias, forma multis donatur nominibus: nam prout ad motum diversam denotat habitudinem, ut est quidem forma, finis habitus per motum appellatur; et hoc pacto dicitur entelechia; ut vero est principium unde motus proficiscitur, natura: dum autem fluit, motus: sed ut est actio moventis, energia; ut denique est quædam perfectio illius, quod movetur, entelechia a Philosopho nuncupatur. » Portius, op. cit., pag 9.

lechia l'anima, non dà poi lo stesso nome all'intelletto, che vien detto da lui energia, perchè consiste propriamente nell'atto.[1] Che se ora ci piacesse riscontrare le osservazioni del Porzio con quelle del critico berlinese, troveremmo tal rispondenza, da indurci a credere che se il Trendelemburg non ha avuto mai tra le mani il filosofo napoletano, ei nondimeno si accordano mirabilmente sì nella differenza tra energia ed entelechia, sia nella relazione che entrambe hanno verso il concetto del moto. L'energia, dice il Trendelemburg, rasenta l'azione; l'entelechia guarda ad un certo stato. Il passaggio dalla potenza alla entelechia si fa per il moto: questo nella natura sospinge le cose dalla prima nella seconda.[2] Nelle quali definizioni si scorge facilmente la rispondenza dei due critici, benchè divisi dall'intervallo di tre secoli; salvochè nel critico moderno manca quell'accenno al processo genetico della forma, che è così evidente nel filosofo del secolo decimosesto. Tanto è vero che noi fummo una volta più solerti e più accurati nello studio degli antichi, e che avemmo la gloria d'iniziare quella critica, nella quale poi siamo rimasi tanto addietro; nostra colpa e vergogna.

Il Porzio nel determinare la definizione dell'anima

[1] « Intellectus itaque, qui est ἐνέργεια et a Latinis dictus faciens, quod omnia faciat, non est entelechia, quum non sit finis motus, nec perfectio mobilis, sed actio nobis extrinsecus accedens, et hac ratione Philosophus energiam vocavit, et non entelechiam. » Portius, op. cit., pag. 10.

[2] « Ita ἐνέργεια actioni proprior, ἐντελέχεια ad statum quemdam vergens....

» Si vocabulorum rationem et conditionem consulueris, ἐνέργεια magis ipsum rei actum, ἐντελέχεια statum ex actu exortum significat: ἐνέργεια in ipsa adhuc actione versatur, ἐντελεχεια contra ex actione in statu quodam acquievit. » Trendelemburg, *De Anima*, pag. 297.

« Hic a δυνάμει in ἐντελέχειαν transitus motus naturam continet, idest κινησιν, si tam late patet, quam Aristoteles definivit. Is est naturæ motus, ut res a δυνάμει ad ἐντελέχειαν pellat. » Trendelemburg, op. cit, pag. 304.

entra innanzi non solo al Pomponazzi, ma ancora allo stesso Alessandro di Afrodisia, il quale benchè avesse considerato l' entelechia come perfezione del corpo, non aveva posto in chiaro la natura della forma come processo, la quale nello assumere diversi nomi rivela nel pensiero aristotelico altrettanti gradi del suo generarsi.

Il Pomponazzi disse l' anima atto del corpo fisico, il commentatore greco l' aveva detta perfezione, il Porzio chiarì la genesi di questa perfezione medesima. In un'altra teorica, rilevante del pari, il critico napoletano si lascia addietro i suoi antecessori per lungo tratto, e benchè non tocchi il vero segno, ei vi rasenta sì da presso, che per quei tempi è mirabile. Voglio dire della dottrina dell'intelletto sì acremente controversa, ed interpretata in varie guise; credendo pur tutti di aver afferrato il riposto intendimento di Aristotile. Tutta la filosofia di allora versava nelle interpretazioni, ed una nuova chiosa era una novità non tanto nel commento, come nella scienza. Il commentare era spinta e pretesto al filosofare originale.

Ora ecco a che stavano le cose, quando prese a meditare il Porzio su la natura dell' umano intelletto. Dell' intelletto, che in Aristotile si domanda attivo, e si dà per sostanza separata ed eterna, chi, come l' Afrodisio, avvisò fosse, senz' altro, Iddio; parecchi, un' intelligenza agitatrice dell' orbe lunare; altri, venuti appresso, un' intelligenza minore, posta di sotto dal cielo, e deputata agli uomini; e di cotesti ultimi, parte tenevano che avesse a darci l' esser proprio di uomini, parte, invece, sola la funzione intellettiva: tutti d' accordo nel porre l' intelletto di là dai termini assegnati alle virtù rampollate dal seno fecondo della materia. Contro a tutti, non escluso l' Afrodisio da lui nel rimanente seguito, il Porzio oppose quest' una ragione, la quale, in sentenza aristotelica, è incontrovertibile.

Tutto quanto influisce su questo mondo, sia da Dio, sia dalle menti superne, è per opera del moto e del lume del cielo: or, dunque, come va che Iddio, o un' altra intelligenza, si accostasse a noi a formare il nostro intendere con contatto immediato, senza quel tramezzo, che i principî aristotelici danno per indispensabile?[1] Ogni influenza di là dal cielo viene invittamente rimossa da tale difficoltà del Porzio, la quale, a quel che ne so io, è nuova negl' interpreti di quella età; e sorpassa il commento medesimo dell' Afrodisio, il quale se aveva tenuto la materia da tanto, che potesse sollevarsi da sè sino all' intelletto possibile, non aveva poi saputo far senza del concorso oltremondiale dell' intelletto agente. Il Pomponazzi non aveva fatto gran caso dell' intelletto attivo, se non come di primo movente, e ne aveva, in certa guisa implicita, sbandita ogni ingerenza nell' atto proprio dell' intendere, ma senza provare la novità della sua posizione, e quasi senza addarsene. Nel Porzio ci è la piena consapevolezza di quella esclusione, ch' è un passo più sicuro verso la negazione della trascendenza: egli dichiara senza ambagi di appartarsi in questo dal commentatore greco.[2]

Rimossa l' esteriorità dell' intelletto agente, ei si rivolge contro ai propugnatori della esteriorità dell' in-

[1] « Si enim Deus, vel alia intelligentia nobis accederet ad ipsum intelligere formandum; quomodo constabit cum aliis Aristotelis fundamentis, qui plerisque in locis, quicquid Deus, ac divinæ mentes infra cœlum circa hunc mundum inferiorem operantur, per motum, ac lumen cœli, id aperte operari probavit. » Portius, op. cit., pag. 87.

[2] « Alexander denique etsi multum luminis verbis Aristotelis attulerit, quo apertius eius sententiam perciperemus; duo tamen semper in eius Placitis minus me delectarunt. Unum quod intellectus agens Deus sit, nam si Deus est, qua ratione nobis corruptibilibus unitur. Quare cum ponat Alexander novum effectum, nullo alio intercedente, a Deo proficisci, prorsus a Philosopho, lib. VIII, *Phys.* dissentit, ut explicat quoque ibidem Averroes. » Portius, op. cit., pag. 22.

telletto possibile, contro ai quali ha miglior presa; perciocchè se gli Alessandristi lasciavano all'uomo la potenza d'intendere, questi o gliela toglievano, trasportandola non so dove; o concedendogliela, gliela facevano piovere dall'alto, ingegnandosi d'insinuargliela alla meglio, e di rabberciarla nell'anima con tale imbastitura, che lo sdrucito mal poteva rimendare. Parlo degli averroisti e dei simpliciani, contro ai quali il Porzio ragiona così. L'intelletto o dà l'essenza, o l'atto; l'essenza, accoppiandosi con le virtù precedenti, e da intelletto in atto diventando intelletto possibile, come dicono i simpliciani; l'atto, accoppiandosi col fantasma, e cooperando così all'atto dell'intendere. In ambi i casi occorrono gravi difficoltà. E prima; come l'intelletto muta di natura nell'unirsi con l'anima nostra? La potenza e l'atto sono due opposti, e l'intelletto bisogna che sia o l'uno o l'altro soltanto, e non entrambi ad un tempo. Ancora; l'intelletto possibile nostro non sarebbe tale, se non per accidente; cosa che non consuona coi detti di Aristotile, dove dice che la natura dell'intelletto possibile è di poter tutto divenire.[1] Da ultimo, se le anime razionali avessero tutte quante uno stesso intelletto, la loro differenza si restringerebbe ai soli fantasmi; dimodochè, mettiamo caso, che a due persone passassero per la mente i fantasmi medesimi, dovrebbero portare per forza la stessa opinione nè più, nè meno.[2]

[1] « Intellectus ergo, si sua essentia, et natura est actus, sive comparatur ad materiam, sive ad obiecta materialia, semper erit actus....

» Quare Simplicii opinio nunquam mihi arrisit, quoniam intellectus esset per accidens potentia; nec sua natura, ut Philosophus inquit, aut per se et per essentiam posset esse actus, etenim si esset per essentiam actus, nec per se, nec per accidens competeret illi suum oppositum: quoniam omne quod est tale per essentiam, ad quodcunque comparetur, semper eamdem rationem servat. » Portius, op. cit., pag. 43.

[2] « Accedit, quod Socrates esset rationalis per rationem eamdem numero cum Platone; et quamvis phantasmata essent numero discreta in So-

Combattuta così l'opinione di Simplicio, ei contrappone ad Averroè obbiezioni nuove, nè manco ingegnose, tra le quali prescegliamo queste due. La prima, che se l'intelletto si congiungesse con noi soltanto nella operazione, nel cessare di ogni operazione, come si verifica la notte quando ci piglia sonno, verrebbe meno non pure l'intellezione, ma la facoltà medesima dello intendere, e di ragionevoli diverremmo a un tratto non ragionevoli.[1] Difatti se l'intelletto intanto si unisce con noi, in quanto si accoppia coi fantasmi, cioè in quanto intendiamo in atto, come prima quell'unimento cessa, ei non si congiunge più con noi, e ci lascia al buio, orbi di ogni lume d'intelligenza. Della qual conseguenza il Porzio, da fedel commentatore ch'è, non tanto si ferma a far toccare con mano la palpabile sragionevolezza, quanto a ridurci a mente che ciò contrasta appunto con quel che argomentò Aristotile contro ai Megaresi, i quali confondevano malamente la potenza con l'atto.

La seconda obbiezione poggia più alto, e riproduce un bisogno delle menti speculative di quell'età tanto più vivo, quanto meno soddisfatto. Il senso e l'intelletto hanno natura diversa, corruttibile l'uno, eterno l'altro: or come si congiungerebbero con un mezzo corruttibile? Il mezzo ha da partecipare alle nature estreme, e tenere di entrambe; nè il fantasma adempie a questo

crate et Platone, tamen existentibus phantasmatibus, essent eaedem opiniones, et non mutarentur. » Portius, op. cit., pag. 44.

[1] « Cum nos non intelligeremus in actu, privaremur una et ipso intelligere, et facultate intelligendi, et sic de rationabilibus efficeremur non rationales, et illud saepius accideret in nocte, cum somno corripimur: Assumptum declaratur. Cum non intelligimus; intellectus non unitur phantasmatibus, igitur nec nobis; ergo privamur intellectu, et cum in nobis non sit facultas, antequam actu intelligamus, cum privamur actu, simul et potentia privabimur (quod Arist. contra Megarenses pro absurdo induxit IX *Met.*), idemque erit actus et potentia. » Portius, op. cit., pag. 44-45.

ufficio, non traendo nè dall'intelletto, nè dalla propria natura alcunchè di eterno. Impossibile dunque riuscire ogni mediazione, nè sopperirvi il ricorrere ch' ei fanno all'intelletto attivo, che illuminando i fantasmi li rendesse capaci di quell' unimento, perchè come troppo disformi sono dall' intelletto possibile, altrettanto sarebbero dall'intelletto agente, entrambi gl'intelletti essendo eterni e remotissimi dalle cose materiali.[1] Il Porzio non lascia uscio aperto agli averroisti per ritentare la prova di quello accoppiamento delle cose corruttibili con le eterne, perno del loro sistema, e mèta inattingibile di sforzi validissimi rimasti senza frutto. Relegato una volta fuori del mondo l'intelletto, a farcelo rifluire ogni conato riesce inutile; perchè nè la materia può assurgere tanto alto da riafferrarlo, nè a lui, per grande degnazione che si avesse, è agevole la via di ridiscendere. Singolare spettacolo di contrasto porgono però, nel tempo che stiamo descrivendo, le due scuole opposte degli alessandristi e degli averroisti. Entrambi convengono in un assurdo, nello spartimento della materia e dell'intelletto, ma i primi vorrebbero spingere in sù la materia, i secondi, per contrario, tirare in giù l'intelletto; gli uni e gli altri incalzati dal bisogno prepotente di ricongiungere ciò che in mal punto avevano diviso. Il Porzio appartiene ai seguaci di Alessandro d'Afrodisia; per lui l'intelletto possibile è virtù sviluppata dal seme della materia, ed oltre a ciò si vantaggia dal suo autore nel

[1] « Accedit aliud incommodum, quod hæc duo diversa natura, sensus, et intellectus, corruptibile et æternum, unirentur medio corruptibili, nullam habente cognationem cum æterno; cum tamen medium naturas extremas debeat participare: atqui phantasma non participat æterni naturam, nec ab ipso intellectu, nec in actu a propria natura.

» .... qua ratione intellectus agens unitur phantasmatibus, eadem unietur illis intellectus possibilis, cum ambæ sint intelligentiæ, et uterque æternus. » Portius, op. cit., pag. 45.

raccostare all' anima umana l' influsso dell' intelletto attivo. Già ha mostrato perchè ei non credesse da riporlo in Dio, ed intanto Aristotile lo chiama separato, e lo fa venire da fuora: or donde ne viene? Da Dio pure, ma non da Dio fuori delle cose, sì bene da Dio presente nelle cose, dalla virtù divina disseminata nelle forme materiali. Indi l' intelletto possibile attinge gl' intelligibili materiali, per mezzo dei quali opera ed intende.[1] Così il Porzio concilia le apparenti antinomie aristoteliche a proposito dell' intelletto, ed insieme smette quel Dio esterno e separato dal mondo, che si libra, come sole divelto dal sistema mondiale, nel sistema conoscitivo dell' Afrodisio. È questa una bella intuizione, che sa del moderno, e ringiovanisce l' aristotelismo: è qui che il Porzio, credendosi di commentare, scopre un nuovo orizzonte, e sorpassa la posizione della rinascenza. L' intelletto possibile è il divino nell' anima, e proprio di lei; l' intelletto attivo è il divino nelle forme della materia. Con la prima di queste proposizioni trascende gli averroisti, ed ha compagni l' Afrodisio ed il Pomponazzi; con la seconda entra innanzi per lungo tratto anche a questi due, e previene e rasenta la filosofia moderna. Egli veramente vi è pervenuto commen-

[1] « Cœlum, quod a Deo motu circumducitur, in hoc mundo, qui est circa terram, virtutes ut decet materiam, communicat omnibus corporibus corruptioni obnoxiis, alterando, quibusdam nobiliorem formam, aliis ignobiliorem præstans. Sed intellectui potentia, qui est veluti instrumentum animæ, non motu, et lumine formas, et intellecta reponit; verum, ut est intellectus actu, materialibus intelligibilibus, quasi instrumentis, quibus in intellectum potentia operatur, dispergit vim quamdam, qua intellectus potentia perficitur, et illa fiunt intellecta: hanc virtutem Aristoteles vocat substantiam in actu, quam *semper Deus præsens rebus*, ut ab intellectu potentia recipi intelligibilia possint, elargitur, et quemadmodum dicimus, lumen esse substantiam solis, quod nobis sol semper præsens eiaculatur, quamvis sit accidens, similiter *vis illa est ipse Deus, quæ ipso præsente disseminatur in formis materialibus.* » Portius, op. cit., pag. 87-88.

tando, e sforzandosi di armoneggiare i testi aris
ed è riuscito ad un concetto nuovo; l'esito h
passato l'intenzione, e la giunta, come suol
stata più che la derrata. Ei profferisce talune s
che si potrebbero dire affatto moderne, se la s
sione non fosse più modesta. Come, a mo' d'e
che la mente nostra è opera della natura,[1] ch
pravvenisse da fuora, non saremmo intellig
natura, non altrimenti che se il moto ci fosse
cato, e non provenisse da un principio a noi int
non si potrebbe dire proprio e natural movime
in tutti siffatti pronunziati ei non crede di oltr
Aristotile, nel quale per lui non v'ha dubbiezza
a proposito dell'intelletto: egli non ha la coscie
pendente di un filosofo, e si tiene solo alla f
chiosatore. Di una cosa ha avuto piena consape
di essersi dipartito dal commento dell'Afrodi
senza cercare a che menasse lo scostarsene, e
rilevasse la nuova interpretazione.

L'intelletto possibile è facoltà intrinseca de
umana, l'intelletto agente è estrinseco all'ani
non fuori del mondo; consistendo nella sostanz
la quale si dissemina nelle forme materiali; per
stotile lo chiama differenza dell'anima, non g
di lei, come aveva detto dell'altro intelletto in
Nella stessa guisa, che del sentire, in noi si tro
cettività, e fuori di noi le cose sensibili, sin
interviene dello intendere. Se non che l'intellett
potenza conoscitiva, non valendosi di organo,
il senso, si dice immisto; e, per non patire

[1] « Mentem ipsam opus esse naturæ fatendum est. » Op. cit

[2] « Si intellectus de foris accederet, ac per operationem nol
necteretur; non esset in nobis ipsis principium intelligendi, nec na
minimeque natura intelligere diceremur. » Portius, op. cit., pag.

bietto, si chiama impassibile; come finalmente, per non comunicare con verun' altra azione corporea, è separabile. Le quali proprietà non si attribuiscono alla sostanza dell' anima, ma soltanto alla sua facoltà intellettiva; onde mal se ne argomenterebbe l' immortalità.[1] Imperocchè sì la facoltà del sentire, e sì quella dello intendere sono dette impassibili, non perchè non possa corrompersi il subbietto a cui aderiscono, ma per rispetto soltanto al modo delle loro operazioni apprensive. Nè si dica che l' intelletto morendo patisce, perchè non è come intelletto che patisce, ma come parte dell' anima.[2] Rimuove inoltre l' altra istanza di Filopono, che traeva argomento per la incorruttibilità dell' anima dal non aver essa verun contrario; perciocchè, se questo principio reggesse, non pure dell' anima umana, ma di ogni altra forma, e della quantità si dovrebbe definire lo stesso, non avendo neppure queste contrario che le limiti e le combatta.[3] Dopo ciò, debilita l' altro fondamento, che sosteneva l' eternità dell' anima solo perchè ella intende sè stessa, e si svincola dalle cose materiali. La cognizione speculativa, ei replica, dipende sempre dagli obbietti materiali, nè si discompagna mai dal fantasma, ripetendo il luogo di Aristotile tante volte riprodotto dal Pomponazzi.[4] Da ultimo a coloro che volevano l' anima umana

[1] « Philosophus hæc non profert de anima, ut est substantia, vel accidens; sed de facultate animæ, ut est potentia cognoscens, et hac ratione est immixta, quia cognoscit sine organo, est impassibilis per se, quia ab obiecto non patitur ut eodem libro tertio ipse declaravit: denique in operatione quæ est intellectio, non comunicat cum aliqua actione corporea, et sic separabilis est. » Portius, op. cit., pag. 93.

[2] « Cum autem adversarius instat, si intellectus desinit, igitur patitur, dicas, quod non patitur, ut facultas cognoscendi, sed anima, cuius dianoetica est pars. » Portius, pag. 79.

[3] « Si ratio Philoponi alicuius esset vigoris, formæ substantiales omnes incorruptibiles essent, quin et ipsa quantitas, quandoquidem negavit Aristoteles hæc habere contrarium. » pag. 94.

[4] « Ab obiecto materiali omnis speculativa cognitio pendet, semper-

mediatrice delle anime immerse nella materia con le intelligenze separate, facendola ora concreta, ed ora astratta, il Porzio risponde che tra il concreto e l'astratto non ci è via di mezzo, e che perciò quella connessione non tiene.[1]

Il Porzio, che molto si era indugiato nello addurre e chiosare i testi di Aristotile con gran sollecitudine pescati a propugnare o combattere la tesi della immortalità, poco spende di tempo a disciogliere le difficoltà e le spiegazioni dei suoi avversari, massime dei Latini, dei quali stima il contrasto effetto di pervicacia, come di gente che la vuole sempre con tutti, e che pone ogni studio a dipartirsi dal modo degli altri. Appena un motto lancia contro a quelli, che sono poi i più, i quali credono l'anima piuttosto avere attitudine al corpo, che essere atto vivo di lui. Più conto fa degl'interpreti greci, e sopra tutte le posizioni s'intrattiene a combattere quella di Simplicio, che fa l'animo, a suo dire, onusto di più intelletti; forse perchè di quei tempi andava per la maggiore, ed era più celebrata. Del Pomponazzi non fa menzione; bensì degli argomenti di lui si vale a quando a quando, e dà a diveder chiaro che ne segua l'avviamento. Più sottile e più nuovo si mostra nelle chiose, e dove trova Aristotile ambiguo ed irresoluto, lo scusa con dire che ivi non era luogo da sciogliere quel nodo, a sgroppare il quale aspetta più opportuna occasione. In generale poi, nella dottrina dell'intelletto afferma, Aristotile non essersi espresso chiaramente, se non nel terzo libro dell'anima; ivi doversi ricorrere per appurare la

que cum phantasia, veluti cum suo comite operatur; inquit enim Philosophus intellectum aut phantasiam esse, aut non sine ipsa operari. » Pag. 95.

[1] « Nulla est natura media inter concretam, et abstractam. Siquidem esset res ipsa abstracta a materia, et cum ea concreta, quod nullus intellectus capere potest. » Portius, pag. 98.

sua vera intenzione, altrove essere oscuro per seguire le opinioni volgari, riservandosi di correggerle quando ne tratterebbe di proposito. Ingegnose mi paiono molte sue avvertenze, ed una specialmente, che mi piace di riferire, perchè mi sembra non mancare di qualche importanza. Aristotile qua e là chiama divino l' intelletto; causa non ultima delle molte dissensioni sulla vera natura di questo. Porzio spiega così. Divino dirsi dallo Stagirita tutto ciò che alle nature inferiori e generabili venisse partecipato dal cielo, ed esser questo influsso quasi una seconda natura; chiamarsi le cose perciò più o meno divine, secondochè più o meno prendono di quella virtù celeste; mal confondersi dunque il divino con l' eterno.[1]

Conchiudo questa esposizione del Porzio notando che appena una volta accenna al divario tra le opinioni dei teologi, e dei filosofi naturali; poi non se ne dà più pensiero, e non dubita di affermare apertamente, che l' anima dell' uomo è in pari condizione di quella del leone, e della pianta, e l' avviso di chi pensa altrimenti essere un pietoso trovato di chi ha compassione al nostro destino.[2] Il Porzio intanto, a quel che so, ebbe bensì contraddittori, ma persecutori no; del che mi ammiro assai, nè so a che riferirne la causa, se alla tolleranza maggiore della Toscana, o ai tempi più progrediti, ed all' essere gli animi più timorati avvezzi omai ad udire di tali scapestrati propositi.[3]

[1] Portius, op. cit , pag. 69-70.

[2] « Quantum physicum Peripateticum decet, et ex verbis Aristotelis dicimus, id ita de anima plantæ, ac leonis, sicut hominis pro confesso accipiendum est.

» Pium enim hoc est potius inventum, atque eorum qui dolent vicem nostram, quale a Christo Opt. Max. accepimus. » Portius, pag. 48.

[3] Da quel che racconta il Fabbroni, pare che al Duca Cosimo non fossero molto piaciute le nuove dottrine su la immortalità, alle quali il Porzio

Al filosofo napoletano toccarono un fervente ammiratore, ed un avversario, che se affastellava di gran parole assai, non era, tutt' assieme, così impertinente e rabbioso, come quelli che si erano scatenati contro al povero Pomponazzi. Anche a trovar degli avversari ci vuol fortuna.

Insorse adunque contro il Porzio un altro napoletano, Giacomo Antonio Marta con un' Apologia della immortalità; quel Marta stesso, contro cui si cimentò giovanissimo il Campanella, a difesa del suo Telesio, ed in replica al Propugnacolo di Aristotile da quello pubblicato. Di lui mi sbrigherò in poche parole. Chiacchierino, ampolloso, disordinato, il Marta pizzica un tantino di teologo, e la pretende a filosofo, e a campione di Aristotile. Trae partito da ogni cosa, perfino dal Codice che preferisce l'anima alle cose materiali, perfino dalla risurrezione di Cristo, che è una riprova limpidissima della immortalità, dalle autorità antiche e moderne; e, percorso e tentato ogni sentiero, rieccolo con Aristotile alla mano a provare, prima, che l' anima è stata creata da Dio, poi, ch' è immortale, ed infine a pigliarsela col Porzio che ha stiracchiato le parole di Aristotile con cento paia di buoi a fargli dire tutto il contrario di ciò che aveva avuto in mente di dire. Curioso è il vederlo ragionare, o meglio sragionare per comprovare la creazione coi principii aristotelici. L'anima, ei dice, tende a Dio, a conoscerlo, ad amarlo; dunque è stata creata da Dio. Non c' è che ridire: la cosa è evidentissima. Poi l' anima

inclinava; e che questi, accortosi del disgusto del Duca, avesse da ciò preso il partito di abbandonare la Toscana, e di tornarsene a Napoli. Dove è da notare che il Porzio era tornato a Pisa il 1546, richiamatovi dal Duca medesimo. La prima volta ci era stato il 1520, e dimoratovi sino al 1525, nel qual tempo rimpatriò, e tolse moglie, ed ebbe a figlio quel Camillo Porzio storico forbitissimo, non indegno del nome paterno.

maggioreggia su tutte le cause, dunque è dovuta provenire da una causa nobilissima. Certo non si aveva a confondere con le altre cose di origine plebea. Una sola difficoltà gli dà molestia sopra tutte, ed è, che così Dio si farebbe un tantino complice degli adulterî, tenendo di mano ad ingiuriosi concubiti. Ma, ripensatoci sopra, se la cava maliziosamente. Dio dà mano all'azione naturale, nè potrebbe altrimenti, essendo prima causa; ma la mala volontà resta tutta a carico della creatura perversa. La creazione dell'anima dunque non fa scapitare menonamente il divino decoro. E su questo andare il Marta si sbizzarrisce a provare tutto quello che vuole, ed il povero Porzio ne ha sempre la peggio, e tocca qualche rabbuffo dall' ortodosso filosofo, rabbuffo innocente e misto a qualche lode, perchè, tutt'assieme, è una buona pasta di uomo, e, quando non gli frulla per il capo l'ortodossia, chiama il Porzio dottore eccellentissimo. Il Marta si dice discepolo del Sessano, cioè del Nifo, onde non c'è da far le maraviglie nè del suo filosofare acciabattato, nè della prodigiosa facilità di sciorinare giudizî, e di storpiare testi. Con tutto questo ei si ebbe ammiratori, e ad un poeta putignanese saltò il grillo di immortalarlo con alquanti distici, dove il Marta figura qual nuovo Apollo che squarcia le nubi, e fa emergere le cose nascoste e buie, e le fa risplendere più della luce del giorno. Sarà stato il troppo dardeggiar dei raggi, che mi avrà abbagliato la vista, perchè, per me, io non ci ho capito nulla.

Più serio, e più versato nella filosofia aristotelica, e di gran lunga più ordinato reputo Giulio Castellani di Faenza, il quale scrisse su l'umano Intelletto un trattato dedicato a Cosimo dei Medici. Si chiarisce seguace del commento greco, ed usa discretamente la libertà d'interpretare, anzi ne fa espressa dichiarazione; ma

di filosofare col proprio cervello non si mostra ambizioso. Ad Aristotile, ei dice, bisogna aggrapparsi, come ad uno scoglio, forse in ogni genere di dottrina; ma coi commentatori si può fare più a fidanza, e mostrarsi più liberi e più sciolti.[1] Perciò si propone di scegliere la più persuasiva interpretazione tra Temistio, Simplicio, Alessandro ed Averroè.

Riservatosi l'arbitrio di scegliere tra gl'interpreti, il filosofo faentino ne usa con soverchia parsimonia, e sta il più delle volte con Alessandro. Quanto al filosofare, s'intende, ei non c'entra per nulla: ei pensa secondo le sentenze altrui, tantochè non gli viene neppure il sospetto di offendere la religione. Chè ci ha da fare una cosa con un'altra? Nel filosofare discutiamo di cose che non ci toccano, e ne parliamo quasi per diporto; quando ci voltiamo poi ai comandamenti di Cristo, allora sì ch'è negozio serio, e che ci deve premere.[2] Così s'intendeva la filosofia di quei tempi; discussione senza costrutto e di nessun momento: la salute dell'anima stava nel contenuto religioso. Quanti non l'intendono così anche ai giorni nostri! Però lo zelo religioso del Castellani non si allargava tanto, da trasmodare nella smania di cristianeggiare il mondo greco: ei se la piglia anzi con quelli che a viva forza fanno sostenere ad Aristotile l'immortalità dell'anima; improvvidi difensori che discreditano

[1] Nam etsi in omni philosophandi genere fortasse ad Aristotelis doctrinam, tamquam ad saxum adhærescere debemus: attamen non decet nos eodem modo illius interpetribus astrictos teneri: sed operæ precium est hac in parte nos liberiores et solutiores esse. » Julii Castellanii Faventini, *De humano Intellectu*, pag. 3.

[2] « Siquidem, cum nos philosophamur, ex aliorum sententia loquimur, semperque ut Christiani, sacrarum Literarum preciosissima monumenta pie colenda, et observanda supponimus. Cum vero ad Christi mandata nos vertimus, eaque efficere ac persequi diligenter contendimus, tunc nostra agimus, quæ animis nostris æternam beatitudinem vel miseriam sint allatura. » Jul. Castell., op. cit., pag. 4.

le cause per il ticchio di voler provare troppo. Il Castellani, nella sua ingenua pietà, non sospetta nemmanco che ci sia chi voglia anteporre ai decreti di santa Chiesa l'autorità di un uomo, per dottissimo che fosse, o le ragioni naturali, per invittissime che potessero parere. Quindi nasce la sua sicurtà nello appigliarsi a dottrine così aliene dalla religione.

Il filosofo faentino è di buona fede, perciò egli può efficacemente valere per farci fare una esatta opinione della stima dei filosofi di quella età, della quale è forse uno dei più sinceri e veritieri testimoni. Il Pomponazzi è, a suo avviso, uomo dottissimo, ma, e nello esporre le sentenze aristoteliche, e nel rintuzzare le obbiezioni degli avversari dell'afrodisiese lascia molto a desiderare.[1] Il Nifo è filosofo di più riputazione che costanza; si allarga in moltissime parole, nè tien fermo in una stessa sentenza.[2] Pier Niccolò Castellani, suo zio, professore a Pisa, collega al Nifo, il quale scrisse una difesa della immortalità, dedicata a Clemente VII, per combattere il Pomponazzi, è giudicato da lui, con la stessa imparzialità, uomo pio, erudito e dotto, ma inventore di una opinione affatto insolita nella filosofia peripatetica, essendosi fondato sopra uno scritto apocrifo col titolo di *Filosofia mistica di Aristotile*. Simone Porzio, infine, che aveva divulgato il suo libro *su la*

[1] « Petrus Pomponatius inter Peripateticos valde illustris philosophus satis copiose et subtiliter scripsit de hac re, seque omnium maxime, qui Aphrodisiensis Alexandri partes tuentur, Aristotelis verba credidit illustrasse. Verum sane et in expenendis sententiis Philosophi, et in Alexandri adversariorum argumentis dissolvendis complura ab hoc doctissimo viro desiderare potes. » Id., op., cit., pag. 1.

[2] « Augustinus etiam Suessanus, vir magis sua aetate celebris, quam constans philosophus, longissimis verbis, nec semel eandem causam egit; adversusque Pomponatium surrexit, et Averrois figmentum mordicus ubique defensitavit. Cuius quidem viri scripta ut non contempsi, ita etiam nunquam valde probavi. » Id., loc. cit.

Mente umana alcuni anni prima, gli pare che sopravanzi tutti quanti entrarono in quell'arringo, benchè non creda che abbia raggiunta la mèta.[1] Giudizi franchi, schietti ed abbastanza assennati. Del Nifo solo non porta giudicio del tutto esatto; facendolo averroista fino all'anima; tratto forse in errore dall'aver seguito la prima fama che corse di lui, quando fece le prime prove in quel sistema, senza badare ai posteriori cangiamenti del Sessano, dei cui libri non doveva pigliare gran diletto. Del resto ho voluto riportare quei giudizi per far vedere, come fossero pregiati dai contemporanei gli uomini di cui abbiamo discorso. Con rara modestia poi il Castellani riferisce al suo maestro Vincenzo Madio il meglio delle sue osservazioni, confessando non volersi scostare dal parere di lui nel trattare le cose naturali. Il Madio dunque a Ferrara doveva caldeggiare il commento dell'Afrodisio, perchè il Castellani a questo si tiene strettamente.

Un'altra notizia, che già di sopra accennai, raccolgo da questo libro del Castellani, ed è che di quei tempi la opinione di Simplicio aveva acerrimi fautori.[2] Della quel prevalenza toccai pure le cagioni, quali almeno mi parevano più ragionevoli, nè ora aggiungo altre parole.

Nel contenuto del libro il Castellani si palesa seguace di Alessandro, e seguace sviscerato, tanto da chiamarlo sua delizia (*Alexander deliciæ meæ*).[3] Ammiratore del

[1] « Quamvis huic viro literatissimo, gravissimoque philosopho (Simoni Portio) primas tribuendas esse (laudes) censeam inter eos, qui ejusmodi studium cucurrerunt, hic tamen haud vere metam mihi attigisse videtur. » Id., op. cit., pag. 2.

[2] « Haec opinio (Simplicii) quae ab Averrois et aliorum Graecorum sententia aliquantum distare videtur, hac nostra aetate acerrimos habet fautores. » Jul. Castel., op. cit., pag. 2.

[3] Op. cit., pag. 51.

Porzio e del Pomponazzi, ei ne segue le orme, non servilmente. In alcune cose anzi se ne discosta, e mostra acume non volgare. Ecco i capi principali della sua esposizione, della quale toccherò più distesamente ciò che mi pare saper di nuovo, per quanto di novità può comportare un commento. L'intelletto s'ingrada così. Uno è purissimo atto, ed è l'intelletto divino; un altro, pura potenza, ed è l'umano; intermedie tra questi due estremi stanno le intelligenze separate, miste di potenza e di atto.

Iddio è dunque l'intelletto agente, ed in ciò il Castellani si spicca dal Porzio per tornare al suo Alessandro. Non so se, come interpretazione, quella dell'Afrodisio valga meglio; come dottrina filosofica, la novità introdotta dal Porzio era però senza contrasto preferibile. Il Castellani non se ne accorse, chiuso nei limiti di chiosatore.

L'intelletto umano è pura potenza, e qui il filosofo faentino loda l'Afrodisio di averlo chiamato piuttosto preparazione, che assomigliato a tavoletta apparecchiata. Ma l'intelletto possibile non è una facoltà dell'anima, un semplice accidente, come lo vuole il Porzio, bensì parte integrante dell'anima, e perciò sostanza anche lui.[1] Affinchè si rechi in atto ha mestieri del fantasma, senza del quale non potrebbe speculare nessun intelligibile; e qui è d'accordo col Porzio e col Pomponazzi. Però, in alcuni schiarimenti che dà, oltrepassa i termini, nei quali si erano fermati i suoi antecessori. L'intelletto, pur recandosi in atto, non lascia la sua natura originaria di potenza; onde la sbagliano i simplicia-

[1] « Quamobrem hoc in loco Simon Portius, philosophus alioqui gravissimus, in maximum errorem delapsus est, cum intellectum possibilem animae nostrae accidens et proprietatem ex Aristotelis sententia decreverit, eumque eximxerit a numero substantiarum. » Jul. Castell., op. cit., pag. 51.

ni, che credono possibile che l'intelletto torni forma astratta, e smetta la potenza che quasi per caso aveva rivestita. Se l'intelletto fosse atto, di sua natura; poichè nello intendere diventa la cosa intelligibile, rivestirebbe ad un tempo due forme, la sua e quella dell'obbietto inteso; il che involge contraddizione. L'intelletto è pura potenza, e per attuarsi che faccia ridiventa sempre potenza, o meglio non lascia mai la pristina qualità. Se non che dallo esercitarsi nei fantasmi trae questo miglioramento, che di rozzo e grossolano si assottiglia ed abilita a specolare più agevolmente ed a suo talento gli universali, avendo in pronto innanzi a sè le specie materiali raccolte e conservate nella sensibil memoria; e potendole tesoreggiare a suo grado; cosa che nel primo cominciare non poteva punto. Ed ora lo può, non perchè l'intelletto tenesse in serbo appresso di sè le forme intelligibili, non potendo egli travagliarsi, se non che attorno ad una sola forma; ma per aver, quasi un libro aperto sotto gli occhi, il tesoro delle forme sensibili, o dei fantasmi adunati dalla virtù sensitiva. Cotesta abilità acquistata lo mette in grado di ripiegarsi sopra di sè, cosa che non poteva prima di essersi addestrato con un lungo e precedente tirocinio. Ora qui sta l'incaglio, e qui il Castellani, senza addarsene, sorpassa il Pomponazzi ed il Porzio. Se l'intelletto è una pura potenza, se la potenza non può cadere sotto un'immagine fantastica, se l'intelletto non può intendere senza il sussidio di un fantasma; come farà egli a pensar se medesimo, di cui gli mancherà sempre il fantasma? Questa difficoltà non se l'erano proposta nè il Pomponazzi nè il Porzio, molto meno perciò si erano provati di levarla. Il Castellani la propone con molta consapevolezza, ed in modo assai chiaro, e quindi si studia di risolverla.[1]

[1] « Hic vero si quis ambigeret, quomodo intellectus noster seipsum

L'intelletto rinvigorito ed abilitato dalla cognizione delle cose singole, diventato tutte queste, acquista facoltà di riflettere sopra di sè e di conoscer la sua verace natura di pura potenza. La qual cognizione è difficilissima, e vi si perviene per via di sillogismo, appunto come si arriva a concepire la materia prima.[1] Qui, come è facile notare, il Castellani trascende il Pomponazzi, il quale non aveva fatto nessuna eccezione, ed aveva limitata la cognizione, ed implicatala indissolubilmente nel fantasma. Quel potersi salire dall'effetto alla causa, quel potersi passare da un contrario all'altro, quel valersi del sillogismo in luogo del fantasma, e sostituire alla specolazione immediata dell'universale la deduzione per via di sillogismo, non solo non si trovano nei suoi precessori, ma ripugnano alle loro teoriche. Il Castellani ruppe il legame che teneva avvinto al fantasma il pensiero puro. Inoltre, egli nella speculazione medesima dell'universale in via diretta, oltrepassò la dottrina della cognizione del Pomponazzi. L'universale per il filosofo mantovano era specolato nel singolare, nè aveva altra differenza da quest'ultimo, tranne quella di riferirsi anche ad altre cose, o, come diceva il Pomponazzi, di essere rappresentativo.[2] Il Castel-

hac ratione comprehendere queat; cum nullo pacto eius simulacrum in phantasia gignatur, quam semper ei, cum intelligit, opus est intueri, respondemus, non omnia, quæ intelliguntur, necesse esse ut propria specie sub sensibus cadant: sed satis aliquando esse, si eorum effectus, aut contraria, vel etiam eorum quid simile a nobis sentiantur. » Jul. Castell., op. cit., pag. 55.

[1] « Cum igitur intellectus noster secundum actum, atque, ut homo sciens, evaserit (quem solum eruditi ac sapientes viri summis laboribus, et [illegible]liis consequuntur), tunc supra naturam propriam sese potest reflectere et [illegible] comprehendere, ut naturam tantum puræ ac simplicis potentiæ ha[illegible]modi quippe notionem, cum ardu[illegible] ac perdifficilis, priusquam [illegible] acquisivit, assequi nequaquam [illegible] Tunc vero ad eam perve[illegible] ab immutatione sumpto eo p[illegible]do, quo materiæ primæ [illegible]tur. » Id., op. cit., pag. [illegible]

[illegible] universalis primo est [illegible] repræsentativus, se-

ni, che credono possibile che l'intelletto torni forma astratta, e smetta la potenza che quasi per caso aveva rivestita. Se l'intelletto fosse atto, di sua natura, poichè nello intendere diventa la cosa intelligibile, rivestirebbe ad un tempo due forme, la sua e quella dell'obbietto inteso; il che involge contraddizione. L'intelletto è pura potenza, e per attuarsi che faccia ridiventa sempre potenza, o meglio non lascia mai la pristina qualità. Se non che dallo esercitarsi nei fantasmi trae questo miglioramento, che di rozzo e grossolano si assottiglia ed abilita a specolare più agevolmente ed a suo talento gli universali, avendo in pronto innanzi a sè le specie materiali raccolte e conservate nella sensibil memoria, e potendole tesoreggiare a suo grado; cosa che nel primo cominciare non poteva punto. Ed ora lo può, non perchè l'intelletto tenesse in serbo appresso di sè le forme intelligibili, non potendo egli travagliarsi, se non che attorno ad una sola forma; ma per aver, quasi un libro aperto sotto gli occhi, il tesoro delle forme sensibili, o dei fantasmi adunati dalla virtù sensitiva. Cotesta abilità acquistata lo mette in grado di ripiegarsi sopra di sè, cosa che non poteva prima di essersi addestrato con un lungo e precedente tirocinio. Ora qui sta l'incaglio, e qui il Castellani, senza addarsene, sorpassa il Pomponazzi ed il Porzio. Se l'intelletto è una pura potenza, se la potenza non può cadere sotto un'immagine fantastica, se l'intelletto non può intendere senza il sussidio di un fantasma; come farà egli a pensar se medesimo, di cui gli mancherà sempre il fantasma? Questa difficoltà non se l'erano proposta nè il Pomponazzi nè il Porzio, molto meno perciò si erano provati di levarla. Il Castellani la propone con molta consapevolezza, ed in modo assai chiaro, e quindi si studia di risolverla.[1]

[1] « Hic vero si quis ambigeret, quomodo intellectus noster seipsum

L' intelletto rinvigorito ed abilitato dalla cognizione lelle cose singole, diventato tutte queste, acquista fa- oltà di riflettere sopra di sè e di conoscer la sua verace atura di pura potenza. La qual cognizione è difficilis- ima, e vi si perviene per via di sillogismo, appunto ome si arriva a concepire la materia prima.[1] Qui, come facile notare, il Castellani trascende il Pomponazzi, il uale non aveva fatto nessuna eccezione, ed aveva limi- ata la cognizione, ed implicatala indissolubilmente nel antasma. Quel potersi salire dall' effetto alla causa, quel potersi passare da un contrario all' altro, quel valersi del sillogismo in luogo del fantasma, e sostituire alla specolazione immediata dell' universale la deduzione per via di sillogismo, non solo non si trovano nei suoi pre- cessori, ma ripugnano alle loro teoriche. Il Castellani ruppe il legame che teneva avvinto al fantasma il pen- siero puro. Inoltre, egli nella speculazione medesima dell' universale in via diretta, oltrepassò la dottrina della cognizione del Pomponazzi. L' universale per il filosofo mantovano era specolato nel singolare, nè aveva altra differenza da quest' ultimo, tranne quella di riferirsi anche ad altre cose, o, come diceva il Pomponazzi, di essere rappresentativo.[2] Il Castel-

hac ratione comprehendere queat; cum nullo pacto eius simulacrum in phantasia gignatur, quam semper ei, cum intelligit, opus est intueri, respondemus, non omnia, quæ intelliguntur, necesse esse ut propria specie sub sensibus cadant: sed satis aliquando esse, si eorum effectus, aut contraria, vel etiam eorum quid simile a nobis sentiantur. » Jul. Castell., op. cit., pag. 35.

[1] « Cum igitur intellectus noster secundum actum, atque, ut homo sciens, evaserit (quem solum eruditi ac sapientes viri summis laboribus, et studiis consequuntur), tunc supra naturam propriam sese potest reflectere et seipsum comprehendere, ut naturam tantum puræ ac simplicis potentiæ habet. Eiusmodi quippe notionem, cum ardua sit ac perdifficilis, priusquam ille habitum acquisivit, assequi nequaquam potest. Tunc vero ad eam pervenit syllogismo ab immutatione sumpto eo præcise modo, quo materiæ primæ notitiam consequitur. » Id., op. cit., pag. 35.

[2] « Conceptus universalis primo est universaliter repræsentativus, se-

lini rompe, direi così, la buccia del fantasma, e dell' universale bastardo del Pomponazzi, e ne fa scaturire l' universale schietto. — V' ha due universali, ei dice, il fisico, ed il logico. Il primo è proprio quella forma comune che si trova nelle cose singolari, e dà loro l' essere; ma, oltre a questo, ve n' ha un altro, il logico, effetto del nostro intelletto, che lo fabbrica a somiglianza di quel primo.[1] — Del Pomponazzi notai antecedentemente, che si fosse fermato nel fantasma sì rigorosamente, da aver reso impossibile la logica. Per lui, non potendosi cogliere il concetto logico, nè vincere gl' impedimenti del tempo e dello spazio, la scienza umana si riduceva a troppo misera cosa; del che avvedutosi, la soleva chiamare ombra anzi che altro. Ogni sforzo di attingere il vero concetto, l' universale sincero, è dunque lodevole progresso, e nella distinzione del doppio universale messa avanti dal Castellani, seguace del Pomponazzi nel resto, parmi scorgere un vero miglioramento.

Infine nella natura dell' intelletto intravede una nuova e riposta virtù, da molti negata ostinatamente, quella cioè di poter discorrere dall' universale al singolo, e perciò di essere armonia tra se stesso ed il senso. Era paruto ad alcuni che l' intelletto stesse imprigionato nel solo universale, nè potersi indi spiccare, nè cogliere il singolo, riservato al solo senso. Contro a questa opinione il Castellani oppone l' intelletto pratico, che ci re-

cundo vere illius singularis est repræsentativus, cuius habuit phantasma, quod causavit speciem illam universalem ex similitudine invente inter effectum et causam.... Et fortassis *hoc* est nostrum inventum. » Pomp., *Defens*, cap. 30.

[1] « Universale autem alterum physicum, alterum quidem logicum appellatur. Physicum nil profecto est aliud, quam comunis et universalis formæ, quæ in singularibus reperitur, eisque præbet esse.... Logicum autem universale, sive istud secundæ intentionis appellare mavis, effectus est intellectus nostri, qui ex comunis formæ, prioris scilicet universalis in singularibus repertæ, similitudine illud fabricatur. » Jul. Castell., op. cit., pag. 36.

gola nelle singole azioni, ed il correggere che facciamo gli abbagli dei sensi con la stregua della ragione. Sillogizzando sopra le cose particolari, la minore versa circa i fatti; onde il singolare è compreso anch'esso dall'intelletto. Il quale, benchè come intelletto ha per obbietto speciale e proprio l'universale, in quanto che si collega con la fantasia poi tocca e ricomprende la sfera del sensibile. Certo essere che tra l'universale ed il singolo noi facciam divario, e che il senso non potrebbe statuire nessuna relazione tra quei due termini dei quali uno sfugge alla sua capacità; non rimaner dunque altro modo di spiegare quel congiungimento, e quella differenza, che attribuire all'intelletto la comprensione dell'universale e del singolare ad un tempo.[1] Anche qui trapela uno sforzo di ricongiungere più intimamente che allora non si sapesse fare, le due facoltà della nostra mente credute irreducibili: anche qui la speculazione tende ad una unità originaria, dopo tanto vagare per due mondi divisi ed opposti per diametro. Se non che tutte queste divinazioni, per quanto preziose, non nascono spontanee dalla coscienza specolativa del filosofo, ma sono un risultamento della critica di un testo, e profferite come schiarimenti più opportuni e più consentanei alla mente di Aristotile. Se invece di aver quella origine umile, e poco filosofica, fossero derivate dalla critica della propria coscienza, acquisterebbero certo assai più gran pregio; ma così come sono, valgon pure qualcosa; sono semi che si spandono per l'aria, e che aspettano il tempo di cadere in un terreno adatto

[1] « Cum nos communia axiomata, quæ sunt principia demonstrationum, ea ex singularibus deducendo, formemus; ac præterea inter universale et singulare discrimen differentiamque ponamus; atque hæc duo munera sensui attribui nequeant, quippe qui nullo modo universale comprehendat, necessum est, ut ea intellectui demandemus. » Jul. Castell., op. cit., pag. 57.

e fecondo. Rinvangando il lavoro della età passate, noi ci vediamo più di loro, non perchè siamo dappiù, ma per esser più alto l'orizzonte dal quale spingiamo lo sguardo.

Di che parere fosse stato il Castellani nella questione, sì celebre allora, della immortalità, è quasi soverchio il domandarlo. Messosi dalla parte di Alessandro d'Afrodisia, considerata l'anima come entelechia del corpo, chiarita impossibile la creazione, mostrato l'intelletto vincolato indissolubilmente coi fantasmi, e perciò coi sensi, e con la materia, ei, come filosofo, non tentenna a rigettarla. Se non che, la filosofia essendo agli occhi suoi un arnese di lusso, e un giocattolo da bimbi, tutto ad un tratto fa un voltafaccia, e si gitta all'omelia. Aver Dio creato l'uomo a sua immagine, farne fede la scrittura, avvalorarlo l'autorità della Chiesa; quindi bisogna piegare il capo e credere. E qui se la piglia coi popoli settentrionali, dissennati ed audaci, che si rivoltano contro a quella autorità amministrata dallo Spirito divino in persona. Contro a loro si scaglierebbero castighi dall'alto, e lui, il Castellani, vederne già in cielo manifestissimi segni. Ma a me le omelie non vanno a sangue nei libri di scienza, perciò lascio il filosofo faentino in questo punto, ed osservo che il contrasto che affaticava il Pomponazzi, era intimo, dovechè nel Castellani rimane tutto esterno. Il perchè il filosofo mantovano sentiva la ragione propria in rottura con la volontà, la filosofia con la fede, e le sentiva battagliare dentro di sè, e vi prendeva parte, e se ne addolorava, come l'Apostolo quando sentiva la carne riluttare allo spirito. Il Castellani, per contrario, si tiene estraneo alla lotta della ragione con la fede, perchè la ragione non è sua, e quella che lo signoreggia e lo tocca è la religione. Egli è un narratore di quella filosofia, anzichè un filo-

sofo. E tale parmi il Porzio, benchè più ingegnoso di lui, e più erudito dello stesso Pomponazzi. Del dissidio tra fede e ragione neppure il Porzio si sgomenta, e quasi appena vi bada. La verità, come frutto del proprio meditare, era sconosciuta ad entrambi; espositori del pensiero altrui, non filosofi. Il Pomponazzi seguirono più nella maniera d' interpretare Aristotile, che nel filosofare originale, benchè di osservazioni sottili ed ingegnose, e tendenti a novità non mancassero. Ed in generale, di tutti i seguaci del Pomponazzi, anche degli altri che seguiranno, si può affermare, ch' ei si stettero tutti, chi più, chi meno, contenti ad interpretare Aristotile, ma rare volte seppero assimilarselo, e rinnovellarsi della costui dottrina. Non che talvolta non baleni qualche concetto nuovo, ma per lo più appena spuntato si spegne, affogato dalla erudizione. Ne fanno testimonianza finora il Porzio ed il Castellani, dove t' imbatti facilmente in qualche novità, ma ei di altro non sono consapevoli, che o di essere stati conformi al testo di Aristotile, ed al commentatore greco, o di essersene discostati. Commentando, talvolta entrano innanzi al Pomponazzi, come ha fatto il Porzio nel rigettare l' influsso dell' intelletto divino, ed il Castellani nel sollevarsi al concetto logico; ma filosofando ei rimangono sempre da meno, per difetto di vera coscienza filosofica.

CAPITOLO NONO.

La dottrina dell' Anima umana dopo il Pomponazzi. — Giacomo Zabarella.

La controversia su la natura dell' anima si protrasse per tutto il secolo decimosesto, e si dibatteva ancora nella scuola padovana, quando il Galilei le fece volgere l' animo ad un' altra ricerca. Però non continuo a chiamar seguaci del Pomponazzi i commentatori che vennero dopo, come ho fatto del Porzio, perchè sebbene il loro modo di interpretare Aristotile ormeggi pure l'Afrodisio, nondimeno, a cavarne la conseguenza della mortalità dell' anima umana, si mostrano timidi e ritrosi. Dimodochè, dove il Pomponazzi aveva fatto ogni sforzo di mostrare l' opinione di Aristotile consona con la verità della ragione, gli altri o si tennero contenti ad accennare il dissidio che correva tra la sentenza aristotelica e la fede, ovvero aggiunsero altre prove per convalidare l' immortalità, pur tenendosi al commento greco, e senza dipartirsi dalle chiose dell' Afrodisio. Così il Zabarella ed il Cremonini, alessandristi, apertamente rifiutarono l'empietà di Aristotile; il Pendasio, alessandrista anche lui, ingegnossi di ricostruire da sè nuove prove per la immortalità. In che cosa stava dunque il divario dei seguaci dei due commenti? E, prima, ci era poi un vero e sostanziale divario tra queste due maniere di commentatori? Sono queste due domande molto necessarie a fare per intendere il vero nodo di quel lungo contendere tra alessandristi ed averroisti, che a taluno è paruto ozioso, e che altri, invece, hanno del tutto negato.

Il Ritter nella *Storia della filosofia moderna* ha di-

chiarato che cotesta divisione risoluta, tra la parte che seguiva Alessandro, e quella che teneva per Averroè, non fosse da accettare dopo aver investigato le sorgenti di quella filosofia.[1] Il Rénan, nella *Storia dell' averroismo*, si accosta al Ritter nel dar torto al Tenneman, che l' aveva adottata, aggiungendo che se una divisione è da fare tra gli aristotelici di quella età, non può fondarsi altrove che sul divario dei testi a cui attingevano; e che perciò non ci sono, se non peripatetici arabi ed ellenisti.[2] Entrambi conoscono il luogo del Ficino, a cui mette capo quella divisione, e la decisione del Concilio lateranese, che condannò l' una parte e l' altra;[3] però nè l' un documento nè l' altro paiono loro bastévoli a sostenere quella divisione.

Ora che il Ritter non dia peso alla decisione del Concilio, dicendo che Leone X abbia seguito il suo maestro nel credere alla esistenza di quelle due scuole, passi pure;[4] benchè nel Concilio ci fosse stato ancora quel Tommaso de Vio, che se ne intendeva abbastanza, e che levò la voce a favore della libertà dell' insegnamento;[5] ma,

[1] « Dass aber daraus verschiedene Parteien sich gebildet, dass die eine Partei ganz dem Averroes, die andere ganz dem Alexander gefolt wäre oder dass gar beide Parteien zu einem entschiedenen Streit gegen die Lehre von der Vorsehung sich vereinigt hätten, dies auzunehmen berechtig uns Untersuchung der Quellen nicht im geringsten. » Ritter, *Geschichte der neuern Philos.* Erster Theil, pag. 368-69.

[2] La véritable division des péripatéticiens de la renaissance est en péripatéticiens arabes, et en péripatéticiens hellénistes. Or, cette division ne coïncide nullement avec celle des alexandristes et des averroistes. » Rénan, *Averroes et l'averroïsme*, pag. 282.

[3] « Totus fere terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, alexandrinam et averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt. » Marsilius Ficinus, *Præf. in Plotinum*. Della condanna del Concilio ho parlato altrove.

[4] « Auch Leo X, wird seinem Lehrer gefolgt sein. » Ritter, op. cit., loc. cit.

[5] « Et R. P. D. Thomas, generalis Ord. Prædicatorum, dixit quod non

che non dia retta al Ficino, mi par troppo, essendo stato Marsilio uomo erudito e come tale in grado di conoscere i nomi, se non altro, delle scuole che primeggiavano ai suoi tempi. Era forse da riprendere il Ficino in quanto degli alessandristi, in generale, aveva fatto altrettanti propugnatori della mortalità dell'anima, ma non già nello averli contrapposti ai seguaci di Averroè. Nè in siffatto equivoco si trova senza scusa, perchè la parte alessandrina, com' ei la chiama, ancora non aveva preso piede, e tra i pochi che tenevano per essa, era forse comune la opinione della mortalità. Ma lascio stare la testimonianza del Ficino, vissuto prima che le due parti si diffondessero più largamente, e che si disegnassero con più spiccato rilievo. Io ho sott' occhio delle autorità, che non lasciano dubbio su la esistenza di quelle due parti, e che mostrano insieme, come mal si potrebbero dividere in arabi ed ellenisti i peripatetici della rinascenza, secondochè proponeva il Rénan.

Il Porzio scrive al Savelli, che il suo libro gli sarebbe stato di assai giovamento per premunirsi contro gli averroici, i simpliciani ed i temistiani, i quali si valevano più del nome di Aristotile che delle costui parole.[1] Il che dimostra non solo quanto contrasto regnasse tra il commento dell' Afrodisio, ch' ei seguiva, e l' altro di Averroè; ma ancora, che con Averroè eran da mettere in un fascio i seguaci di Simplicio e di Temistio,

placet secunda pars bullæ, præcipiens philosophis ut publice persuadendo doceant veritatem fidei. » (Labbe, *Concil.*, tom. XIX, col. 843.)

La bolla porta la data del 19 dicembre 1512, e, tra le altre cose, prescriveva « omnibus et singulis philosophis.... ut teneantur veritatem religionis christianæ omni conatu manifestam facere. »

[1] « Multos quippe audies averroicos, simplicianos et themistianos, qui authoritate magis, nomineque philosophi suam sententiam adstruant, quam eam verborum Aristotelis fide confirmare conentur. » Simon Portius Mariano Savello.

benchè greci. Se i peripatetici si avessero a dividere in arabi ed ellenisti, perchè il Porzio li confonde insieme? E che il Porzio stia con l'Afrodisio non si può recare in dubbio, facendone egli stesso aperta confessione.[1]

Il Castellani, lodando il Pomponazzi, lo appunta per non aver replicato con molta diligenza agli argomenti degli avversari di Alessandro.[2] Il Marta nello scrivere l'apologia della immortalità contro al Porzio, allega e ribatte separatamente le ragioni degli averroisti, e quelle di Alessandro, del Pomponazzi e del Porzio. Questo per quelli da noi toccati per lo innanzi: nuove riprove ci occorreranno appresso, e manifeste testimonianze della esistenza non solo di quelle due parti, negate dal Ritter e dal Rénan; ma eziandio del loro accanito contrastare. Se non che, ci si può opporre: se si toglie il criterio del Ficino per distinguere gli alessandristi dagli averroisti, qual altro si proporrà da far discernere sicuramente a quale delle due parti appartenga un filosofo di quel secolo? Alla quale domanda, in certo modo, si può soddisfare con la esposizione fatta da noi antecedentemente del loro dissidio; ma, essendo deliberati di addurre prove storiche di ogni nostra asserzione, per quanto ci vien fatto di raccoglierne, allegheremo qui la testimonianza di uno dei più acuti e serii commentatori di quella età, vo' dire di Giacomo Zabarella. Del quale, poichè avremo ad esporre tutta quanta la dottrina dell'anima umana, stimiamo dover premettere alcune notizie.

Giacomo Zabarella nacque a Padova il 1533, e di poco più di trent'anni crebbe in tanta fama, da esser tenuto

[1] « Dubitationes quæ agitant Themistium et Simplicium, Averroem quoque similiter torquent. Alexander denique, etsi multum luminis verbis Arist. attulerit, quo apertius eius sententiam perciperemus, duo tamen semper in eius Placitis minus me delectarunt. » Portius, *De Mente humana*, pag. 21.

[2] Vedi il luogo citato da noi nel cap. precedente.

per uno dei più dotti professori dell'Università padovana. Fu allievo di M. Antonio Genua, ed ebbe a competitore Francesco Piccolomini sanese. Nel commentare Aristotile seguì l'Afrodisio, ma non servilmente; ebbe lucidità e scioltezza di stile, quanta in quel tempo ed in quelle materie se ne poteva pretendere, alle quali doti accoppiava una giustezza di critica, da potersene giovare anche oggidì, dopo tanti studi fatti recentemente sopra Aristotile. Perito della lingua greca, studiava Aristotile nel testo, nè ignorava nessuno dei commentatori. Dei libri dell' Anima ci fa sapere che avesse sott' occhio tre codici greci, che nei luoghi controversi riscontrava con molta diligenza.

Morì il 1589, e fu uno dei più illustri nomi che chiusero la gloriosa tradizione dell' Università padovana. Il Rénan racconta che sui gradini della piccola chiesa di Santa Caterina scoperse per caso una pietra con l' iscrizione del Zabarella, negletta ed ignorata. La Repubblica veneta, quando era in fiore, ne onorò la memoria con fargli coniare una medaglia, e dotare la figlia a spese del pubblico erario. L' Italia risorta raccolga almeno quella pietra, e l' alloghi in modo da non far maravigliare tanto gli stranieri, che visitando le nostre terre, trovano sì mal custoditi i monumenti della nostra prisca grandezza. Che Padova sotto il giogo austriaco se ne fosse dimenticata, era da aspettarsi; ma Padova italiana ha l' obbligo di riparare alla passata negligenza, e, credo, quanto prima vi riparerà.[1]

La vera e sostanzial differenza, adunque, che il Zabarella scorge tra le due scuole a proposito dell' anima

[1] « Quelle fut ma surprise en parcourant à Padoue une rue déserte, et en gravissant les marches de la petite église Sainte-Catherine del Torresin, formée de pierres sépulcrales, de lire sur une de ces pierres brisée obliquement : *Jacobo Zabarel*.... civilis eloc.... et..., Ludo.... — Tommasini

mana, consiste nella distinzione di forma *assistente* di forma *informante*. Tutto sta a vedere se l'intelletto così proprio dell' uomo, come la figura è della nave; ovvero se gli è estraneo, come il nocchiero, il quale benchè la governi, però può starsene fuora e far senza di essa.[1] Il nodo della questione, in altri termini, è questo: l'intelletto è egli estrinseco al mondo, e posto di là da esso, come sostiene Averroè; ovvero, gli è intimo, e rampolla dalla potenza medesima della materia, come vuole l'Afrodisio? Qui parmi che si riduca tutto quel lungo contendere di averroisti ed alessandristi. Che anzi a me sembra che se noi cerchiamo con tanto amore nella storia di quel secolo, è principalmente per investigare e raccogliere le tracce di quel problema il quale si ricongiunge con la filosofia di ogni tempo, ed è il perno attorno a cui si aggirerà sempre la speculazione. Avesse uno studiato Aristotile sopra una versione dall'arabo o dal greco; seguisse in una particolare interpretazione Averroè o Alessandro, non sarà questo il criterio al quale dobbiamo misurare l'avviamento di un filosofo della rinascenza. Sarà cotesta ricerca da filologi, non da filosofi; utile anch' essa, ma non conveniente al caso nostro. Si potrà credere l'anima umana mortale, come Pomponazzi, o immortale, come Pendasio, si sarà sempre alessandrista, purchè si tenga l'intelletto come entelechia del corpo, come intrinseco alla nostra

(I, pag. 139) nous apprend en effet que Zabarella fut enterré dans cette église; mais il n'avait pu y découvrir son inscription: *Nulla, quod observare potuerim, memoria clarus.* » Rénan, op. cit., pag. 319.

Nell' Università di Bologna si conserva un ritratto dello Zabarella.

[1] « Quæstio est, an anima rationalis sit forma hominis, ut figura navis est forma navis, an potius sit in homine tanquam in navi. Utraque pars tutatores habuit gravissimos, ac summæ auctoritatis viros, inter quos est de hac re acerrima controversia.... » Jacobi Zabarellæ, *De Anima*, lib. II, pag. 20.

natura. Onde nè il criterio del Ficino parmi giusto, nè la negazione del Ritter ragionevole, nè molto meno accettevole la divisione proposta dal Rénan di aristotelici arabi ed ellenisti, come quella che tiene più conto dell' accidentale posizione dell' interprete che del contenuto filosofico della critica.

Il Ritter poi mi par procedere con troppa sicurezza sentenziando che a torto si è annoverato il Zabarella medesimo tra gli alessandristi. Le ragioni che adduce per fare di lui un averroista sono, a parer mio, assai vaghe. [1] Il tener in onore Averroè, il pigliarlo frequentemente a guida negli schiarimenti più difficili non provano nulla: sopratutto è da far conto del fondo della dottrina, non di considerazioni accidentali.

Noi abbiamo tenuto dietro al nascimento ed al progresso di quel doppio indirizzo che nella rinascenza si sdoppiò nella parte averroica e nell' alessandrina, come nella scolastica aveva preso corpo nella disputa dei Realisti e dei Nominali, e che ha per significato storico ciò che si è chiamato la trascendenza e l' immanenza. Nato questo conflitto dalla opposizione della filosofia aristotelica con la platonica, vedemmo come si fosse insinuato nel sistema di Aristotile, per quell' ondeggiare tra l' elemento universale e l' individuale, che non fu abbastanza definito dal filosofo di Stagira. L' averroismo e l' alessandrismo non sono adunque soltanto due commenti, ma due filosofie, ed il Ritter ed il Rénan han fatto male, a parer mio, disconoscendo l' importanza ed il valore storico di quelle due parti. Che anzi i nomi del commentatore greco e dell' arabo sono stati prescelti a contrassegnare i due opposti avviamenti a preferenza degli al-

[1] « Seine Berehrung des Averroes ist sehr gross; er nimmt ihn häufig zum Führer in schwierigen Erklärungen. Mit Unrecht hat man ihn zu den Alexandristen gezählt. » Ritter, *Geschichte der neuern Philos.* Erster Theil, pag 711.

tri, non tanto, credo io, per la superiorità del loro ingegno, quanto per aver disegnato con più rilievo quella opposizione.

Or vediamo come lo Zabarella avesse definito quelle due dottrine, per far risaltare la verità storica del giudicio da noi portato su la filosofia del secolo decimosesto.

L'anima è forma dell'uomo. Questo era l'insegnamento aristotelico; ma dove Aristotile aveva inteso la forma in un modo solo, gl'interpreti arabi ne avean distinto due, torcendo a questa loro chiosa parecchi testi aristotelici, che non giova ripetere, e fondandosi su quella teorica delle forme astratte e separate dalla materia, che Aristotile aveva pur ritenuto nella Metafisica. Si era detto dal chiosatore arabo e dai suoi seguaci: ci è una forma la quale informando la materia, la reca in atto, la costituisce in una data specie, le dà, insomma, essere e differenza. Ce n'è poi un'altra, la quale sopravviene all'uomo già formato e differenziato, e che gli aggiunge un'operazione più prestante, la quale trascende la natura umana. Cotesta ultima forma sussiste da sè, scevra di materia; se non che assiste l'uomo al modo medesimo, come l'intelligenza assiste una sfera celeste e la governa. Di queste due forme, quella che dà all'uomo la differenza specifica, e lo informa e lo avviva, si dice informante; l'altra che lo aiuta a conseguire una più eccellente mèta, si dice assistente. L'intelletto, in sentenza averroistica, è forma assistente, sta da sè, e soprarriva all'uomo già costituito in essere; in mentre che per gli alessandristi è forma che avviva l'uomo, e che gli dà non pure l'operare, ma l'essere, e l'ultima differenza.[1] Tal è il divario posto dal Zaba-

[1] « Animam rationalem non esse formam hominis, qua homo sit homo, sed esse formam assistentem, sicuti orbi cœlesti assistit intelligentia, existimavit Averroes,... Alteram vere contrariam sententiam, quod anima ratio-

rella tra il commento arabo ed i chiosatori latini, che qui seguono Alessandro d' Afrodisia, e questo pare a noi il nodo di quel conflitto, il quale, senza questo significato, vagherebbe in una vuota sconfinatezza, non riducibile a certo criterio.

Sicchè e le prime nostre deduzioni, cavate dalla origine dei due commenti, e le autorità dei filosofi di quel tempo, e segnatamente questa dello Zabarella, ci convincono della opposizione di quelle due parti. Per abbondare in prove, ed insieme per chiarire sempre più la questione su la natura dell' anima, un altro documento vogliamo addurre desunto dallo stesso Zabarella.

Il Ficino aveva detto come la dottrina platonica tramezzasse fra l' averroica e l' alessandrina, perchè Alessandro volle che l' anima intellettiva desse soltanto forma al corpo, ed Averroè che lo assistesse; Platone, radunando le opposte sentenze, pose l' anima come perfezione del corpo, in modo però che, perfezionatolo, se ne servisse, accoppiando così gli ufficii disparati delle due forme. Lo Zabarella accetta il concetto della conciliazione messa avanti dal Ficino, ma la corregge, facendo scorgere sempre più dove stesse il vero contrasto dei due commentatori. Per Alessandro l' anima intellettiva, ci dice, non è nè separata, nè separabile dalla materia; per Averroè n' è affatto separata; per Platone non è nè così separata che non possa informare il corpo, nè così congiunta, che non possa staccarsene.[1] La discrepanza

nalis sit vera forma hominis, quæ informando materiam constituat hominem in esse specifico sub animali genere, tutati sunt Latini fere omnes.... Fuit etiam eius sententiæ Alexander, licet enim ipse in alio a Latinorum sententia, et a veritate dissenserit, in hoc tamen, de quo in præsentia loquimur, non dissentit. » Jacobi Zabarellæ, *De Anima*, lib. II, pag. 20-21.

[1] « Est igitur alia potius ratione media, quatenus secundum Averroem est separata a corpore, nec dat esse homini, sed ipsum regit solum; secundum Alexandrum vero regit quidem, sed neque est separata a corpore, neque

dei due commenti, e la conciliazione dei platonici esposta così dal Zabarella non ammette, a mio parere, dubbiezza di sorta intorno al capo principale, su cui le due parti dissentivano.

Dissi antecedentemente che tra le parti sì fieramente dissenzienti, oltre ai platonici, si erano alcuni accostati a Simplicio, che dava come un compromesso tra la risoluta separazione di Averroè e la non meno risoluta inseparabilità propugnata da Alessandro. Su l'autorità del Porzio e del Castellani nominai dunque simpliciani i fautori di questa nuova conciliazione, i quali se rasentavano l'averroismo, non erano però schiettamente averroisti; e tra questi si accostavano forse molto più a quelli che avevano accettato la modificazione proposta dall'Achillini. Ho trovato nel Zabarella una conferma che nel secolo decimosesto v'era chi si fosse accostato a Simplicio, menzionando egli come seguace di Simplicio un tal Janua.[1] Fu per questo, che lo Zabarella, nello esporre le opinioni che trovavano allora credito, ed avevano partigiani, annovera quella di Simplicio, benchè a lui, peripatetico severo, i voli di Simplicio paressero stravaganze e chimere, e dal fare di Aristotile alienissimi. Ora avendo io deliberato di tratteggiare il più compiutamente che si possa lo stato della filosofia di quel tempo, per quel che appartiene alla questione dell'Anima, replicherò la somma della dottrina simpliciana come la dà lo Zabarella, benchè ne abbia già toccato servendomi della esposizione del Nifo. Ma, oltrechè lo Zabarella è più preciso, a me giova far vedere come

separabilis; at secundum Platonem non ita est abiuncta a materia, ut non det esse homini, sed eatenus est abiuncta, quatenus continet et imperat, et est a corpore separabilis. » Zabarella, *De Anima*, lib. II, pag. 21.

[1] « Simplicius vero, quem Janua sequitur.... » Zabarella, *De Anima*, lib. III, pag. 68.

le diverse opinioni diversamente si rappresentassero. Dopo aver posto sott'occhio il quadro che lo Zabarella offre delle opinioni prevalenti in quel tempo, toccherò della critica che ne fa, e dell'opinione a cui dà la preferenza, e che accetta per sua.

Ammette dunque Simplicio quattro gradi di cose: Dio, o l'intelletto impartecipabile; l'intelletto, al quale si può partecipare; l'anima che vi partecipa, e la natura. Dimodochè l'anima sta tra l'intelletto partecipabile e la natura, e tiene di entrambi; ed in quanto rimane in sè, si assomiglia all'intelletto, ed è perfettissima; ma in quanto trascorre, o progredisce verso la natura, è imperfettissima. Se non che, dopo avanzatasi nella natura, tende a tornare in sè, e vi torna quando, aiutata da sè medesima ancora perfetta, riconquisti la sua perfezione mediante l'abito scienziale. Onde l'anima, rimasa in sè, è l'intelletto agente; l'anima straniatasi nella natura, è l'intelletto possibile; quello, atto sincero; questo, nuda potenza; l'anima che dalla imperfezione si risolleva allo stato della pristina perfezione, è l'intelletto in abito. I quali tre intelletti, come è facile conoscere, sono tutti e tre una sola sostanza, l'anima medesima in tre diversi gradi. E vuol essere avvertito inoltre che non è già una parte dell'anima che rimanga in sè, ed un'altra che progredisca nella materia; ma tutta quanta rimane perfetta, e tutta quanta parimenti scade, e diviene imperfettissima.[1] Or cotesta anima razionale che lasciando, per non so qual causa, la perfezione propria, va a congiungersi con la materia e con le altre forme, vegetativa e sensitiva, che la fecondano, è appunto quella che dà all'uomo la propria ed ultima forma. Dimodochè l'opinione di Simplicio, nella quale, perduta la tempe-

[1] Zabarella, *De Anima*, lib. III, pag. 1.

ranza greca, si sente la sbrigliata fantasia alessandrina, è un rimpasto di dogmi neoplatonici, anzichè un commento aristotelico. Piacque però a qualche ingegno avere, in quel vorticoso rimescolamento di opinioni, forse per ricongiunto, comechè fosse, l'intelletto con l'uomo e con la natura, che Averroè si ostinava a tenere separato senza rimedio. Ed è da avvertire qui che gli alessandristi si mostrarono ugualmente avversari degli averroisti che dei simpliciani, e che degli averroisti soltanto qualcuno piegossi alla fantasia di Simplicio, come quella che temperava, con il trovato dello scadimento, la rigida separazione che l'arabo sosteneva tra l'intelletto e la materia. Per quanto scaduto, l'intelletto che informava la materia, era sempre un guadagno per un averroista; e gli spiriti, quasi trascinati da occulta virtù, anelavano al ricongiungimento di quei due termini sì violentemente stralciati dall'averroismo. La natura, in certo modo, anelava anch'ella a comprendersi da sè; a riconquistar l'intelletto, che l'era stato rapito, e nuova Clizia si volgeva attorno a quel sole per tirarlo in giù, non contenta all'infecondo lume ch'ei le raggiava da lontano. Nella storia del pensiero umano si verifica questo, che quando l'orizzonte, in cui si trova lo spirito, diventa angusto, tutti gli sforzi si volgono a poggiare in alto per discoprirne un altro più largo e più proporzionato all'acume della vista più invigorito e più affinato. Parecchi non sanno ove tendano quei conati, ma pur danno spalla agli altri, ed aiutano, inconsapevoli, all'impresa. La mira del secolo decimosesto era di scovrire la sorgente del pensiero dentro di noi, come su lo scorcio di quel secolo medesimo Galilei si affaticava di scovrire la legge, o la ragione assoluta nel fenomeno, nel profondo seno della natura. Le leggi fisiche *a priori*, imposte ai fenomeni, non tratte dalla loro sperienza, erano

in certo modo l'averroismo delle scienze naturali. Quindi riluce la causa del sopravvento della parte avversa, per quel soffio di novità che vi circolava dentro, e si spiega quel favore che trovavano gli alessandristi a preferenza degli arabeggianti. N'è testimonio la diversità dello stile, più sciolto e più chiaro e più vivace nei primi; arido e stracco e ischeletrito nei secondi. Si confronti il Pomponazzi e l'Achillini, il Porzio ed il Marta, lo Zabarella e lo Zimara, e si vegga in chi il pensiero si agiti e viva, ed in chi, invece, si cristallizzi e si spenga. Il Vernia aveva spossato le menti, che il Pomponazzi fu chiamato a ridestare. Il Nifo lamentava lo scadimento della filosofia, senza addarsi a chi fosse da addossarne la colpa. Dello Zimara tutti sanno quel che ne scrivesse il Bembo al Rannusio. « Il quale Otranto, gli diceva, è già da ora tanto in odio di questi scolari tutti, dall'un capo all'altro, che se ne ridono con isdegno. Perciocchè dicono che ha dottrina tutta barbara e confusa, ed è semplice averroista. » Ed Otranto si chiamava il Zimara nato in San Pietro, borgo di quella provincia, seguendo il vezzo dei tempi, o piuttosto la vanità di alcuni, che si nominavano dalla loro terra, come il Nifo che si chiamava e si firmava il Sessa. Se la filosofia era venuta a tale, ne avevan colpa coloro che, mentre ella progrediva, perfidiavano a volere star fermi.

Torniamo ora al Zabarella, del quale abbiamo riportato il quadro delle parti filosofanti a' tempi suoi.

Anzi tutto egli si dà per sostenitore della forma intrinseca o informante; e poichè Aristotile aveva chiamato l'anima entelechia, spiega il divario che corre tra entelechia ed energia, che i latini traducevano indifferentemente *atto*.

Entelechia è atto, rispetto a qualche cosa per quello atto recata a perfezione; ed è parola che si può attribuire

tanto alla forma, come all' operazione. Energia ha significazione più assoluta e più stretta, e si dice soltanto dell' operazione, ovvero di quelle forme, le quali per essere disgiunte dalla materia, si convertono col loro medesimo operare, e sono tutt' uno.[1] Mal dunque si approprierebbe il nome di entelechia alle forme separate, le quali con proprietà si direbbero energie; una sola volta aver Aristotile chiamate entelechie le sostanze astratte, ed esser in ciò da riprendere di poca proprietà di linguaggio. Aver inteso bene il senso aristotelico Temistio, quando chiosò l' entelechia *perfezione* (τελείωσις.)[2] Il perchè l' entelechia è per necessità congiunta con un corpo, e nel caso nostro col corpo organico; nè potersene spiccare, senza snaturarsi. Nè si dica che l' anima intellettiva è ben altra cosa, perchè Aristotile, nella definizione generica, accomuna tutte le anime; e se dell' intelletto afferma parere un altro genere di anima, ciò aversi a riferire non alla sentenza propria di Aristotile, ma all' opinione volgare, a cui ivi accenna; e perciò servirsi del verbo *parere*, che non esprime un partito preso, ma una dubbietà universalmente diffusa.[3]

[1] « Sciendum igitur est, duo esse vocabula apud Græcos, quæ significant id quod nos actum vocamus, unum est ἐνέργεια, alterum vero ἐντελέχεια; quorum ea est differentia, quod ἐντελέχεια habet significationem respectivam tantum, significat enim perfectionem alterius, et præterea dicitur tum de forma, tum de operatione, quia et forma et operatio dicitur actus alterius, et complementum alterius, ἐνέργεια vero habet significationem absolutam, sed strictiorem, quia significat solam operationem, nam ἐνεργεῖν est operari. » Zabarella, *De Anima*, lib. II, pag. 24.

Nel determinare il concetto dell' entelechia il Zabarella si accosta più all' Afrodisio, che ad Aristotile, come apparirà manifesto a chi riscontrerà quel che ne abbiamo detto nei primi due capitoli. Più si tiene allo schietto aristotelismo il Porzio, che si trova d' accordo con quel che di poi ne han detto il Trendelemburg e lo Zeller; che anzi per precisione il critico italiano si vantaggia dai due dotti tedeschi.

[2] Zabarella, *De Anima*, lib. II, pag. 24.

[3] Zabarella, op. cit., lib. cit., pag. 57.

Lo Zabarella crede, come il Porzio, che Aristotile siasi riservato di esprimere la propria natura dell'intelletto nel terzo dei libri dell'anima; altrove averne sfiorato qualche ricerca, indicando piuttosto quel che i più ne opinassero, che quel che ne pensava lui. Ingegnoso modo, per fermo, di attenuare le difficoltà, e di ridurre a minor numero le antinomie aristoteliche, le quali però non si possono levare del tutto, ed il filosofo napoletano non meno che il padovano ne convengono. L'anima essendo detta entelechia, ha una doppia relazione; verso il corpo animato, di cui è forma, e verso le operazioni di cui è causa efficiente.[1] Aristotile parla della prima relazione soltanto nel definire l'anima, come del fondamento comune di tutte; della seconda discorre dopo, procedendo di mano in mano nella particolar natura di ciascuna operazione.

Premessa questa distinzione, il Zabarella ne trae, che dove Aristotile chiama l'intelletto immisto (ἀμιγής) non debba punto intendersi ch'ei non comunichi col corpo quanto all'essere, ma soltanto ch'ei se ne scosti nell'operazione. Per rispetto al corpo, anzi, l'intelletto si deve dire commisto, e mal confondersi l'essere astratto nell'operare con la forma astratta; mal dedursi dalla operazione astrattiva dell'intelletto la separazione della sua natura.[2] Immisto è pure il senso, e niuno si arrischierebbe di inferire da ciò la separazione da ogni materia per il senso, come gli averroisti han preteso per l'in-

[1] « Duorum autem principium est anima, corporis animati tanquam forma, et operationum tanquam effectrix. » Zabarella, *De Anima*, lib. II, pag. 19.

[2] « Sic igitur intellectus secundum suum esse non est immixtus, sed potius commixtus cum corpore, prout nomine commixtionis nihil aliud denotamus, quam veram materiæ informationem, et constitutionem speciei. Ratione autem obiectorum recipiendorum intellectus est immixtus, quia in sua natura non habet aliquid ex obiectis recipiendis. » Zabarella, *De Anima*, lib. II, pag. 28.

elletto. Se non che v' ha due maniere di essere immisto, una che si dice per riguardo all' obbietto, l' altra, per riguardo all' organo. Il senso è immisto soltanto nel primo modo; l' intelletto in entrambi. La vista, a mo' d' esempio, è scevra di ogni colore, ch' è il suo obbietto; ma è legata ad un organo; donde proviene l' esser circoscritta a particolari funzioni. L' intelletto non pure non ha meschianza di sorta con obbietti, ma è libero da ogni organo, talchè può spaziare per tutte le categorie dell' essere, non limitato da nessuna particolar funzione organica. Il senso è scevro da ogni corpo esterno, non dal proprio, per esser legato ad un organo; l' intelletto trascende ed i corpi esterni ed il proprio; non ha mistura di obbietti, nè legame di organi.[1] Ben lo muove la fantasia, ma, mosso, ei si solleva eziandio di là da lei, e vede nel fantasma più che questo non racchiuda. A spiegare cotesto scorgere più in là di quel che il fantasma comporti, porge soccorso l' intelletto agente. Se non che lo Zabarella, seguace dell' Afrodisio, ed avversario aperto dell' averroismo nel nodo principale della disputa, si dilunga dal suo commentatore nel concepire la dottrina dell' intelletto. Due dispute si agitavano allora, se l' intelletto fosse cioè forma propria dell' uomo, ed in che modo si avesse a concepire il processo del conoscere. Sul primo capo gli alessandristi eran tutti d' accordo, sul secondo discordavano, almeno i più robusti ingegni, desiderosi di chiarire, ciascuno a sua posta, quel difficile problema.

L' Afrodisio teneva l' intelletto possibile come una semplice preparazione, stando al detto di Aristotile, che se fosse la forma medesima del corpo, sarebbe già qual-

[1] « Anima sensibilis.... non recipit ipsa species rerum sensilium, sed organum animatum, anima vero rationalis in recipiendo non utitur organo, quia ipsa sine organo species recipit. » Zabarella, op. cit., lib. II, pag. 54.

cosa. Il Zabarella nota che Aristotile lo chiama poi possibile (δυνατόν), non già potenza (δυναμιν); che Aristotile dicendo che l'intelletto possibile stesse solo nel diventare, non mirava alla sua sostanza, ma alla sua operazione; che finalmente la potenza, o la facoltà è, tutto al più, il modo di ricevere, non già chi riceve, e che dell'intelletto, Aristotile aveva detto che fosse il luogo delle specie.[1]

Per queste ragioni il Zabarella si risolvette di modificare la dottrina dell'Afrodisio, accettata qui da san Tommaso, e di credere l'intelletto possibile non soltanto un apparecchio, una disposizione, ma la forma stessa costitutiva dell'uomo, l'anima intellettiva.

Dell'intelletto agente l'Afrodisio aveva pensato che fosse Dio, secondochè parecchie volte ci è occorso di ripetere. Il Zabarella, pur ritenendo che all'intelletto possibile necessiti il sussidio di una mente agente, che lo rechi in atto; e che questa virtù gli venga da Dio solo, il quale fosse sostanzialmente in atto; si studia però di chiarire meglio l'influsso dell'azione divina, e si accosta più alla modificazione introdotta dal Porzio. Iddio influisce sì nel nostro intelletto, e ne sveglia la virtù quasi sonnacchiosa, la quale da sè non basterebbe a destarsi per quella divolgatissima ragione peripatetica, che nessuna cosa può muoversi da sè; ma Iddio nol muove da solo, in modo che l'intelletto umano potesse passarsi dei fantasmi, sì veramente si accoppia ai fantasmi medesimi, e gl'investe del suo lume, e li fa potenti di muovere l'intelletto patibile. Non sono dunque due agenti che influiscono sul nostro conoscimento, Dio, ed i fan-

[1] « Tandem vero Aristoteles hoc apertissime dicit.... quando concludens inquit intellectum esse formam formarum, et sensum esse formam sensilium; sic enim testatur intellectum esse formam, quæ omnium formarum est receptiva: non est igitur sola aptitudo, et facultas animæ, sed est anima ipsa, quæ est forma hominis. » Zabarella, *De Anima,* lib. II, pag. 55.

tasmi; ma sì bene un solo, i fantasmi irradiati dal lume intellettivo che promana da Dio. Cotalchè Dio opera in noi non come intelligente, ma come intelligibile; nè noi ci accorgiamo di lui, per risplendere che faccia il suo lume nel fantasma, perchè altro è questo riverbero, altra la cognizione di lui come sostanza disgiunta dalla materia; cognizione, la quale ha luogo forse all'ultimo.[1]

Ridotta l'efficacia dell' intelletto divino al solo ufficio di lumeggiare i fantasmi; fatta più larga parte all' attività dell' intelletto possibile, ecco i vantaggi che noi riconosciamo nella teorica della cognizione data dal Zabarella. La vera attività che trasforma il fantasma in concetto è riportata nel nostro intelletto, quando a lui è dato soltanto di conoscerlo. Impediti da non so quale ostacolo immaginario, parecchi sostavano su la soglia della conoscenza, invocando aiuti ed influssi, che, interponendosi tra la nostra energia e l'atto conoscitivo, non ne lasciavano intravedere la vera natura. Gli averroisti non accordavano all'uomo neppure la facoltà di conoscere, e attenuavano la nostra virtù comprensiva quasi sino alla misura degli animali irragionevoli. Più larghi gli alessandristi gli concedevano la disposizione, la pre-

[1] « Unde colligimus quomodo agat in intellectum patibilem: non enim agit ut solus, et ut agens distinctum a phantasmatibus, tum quia sequeretur posse absque phantasmate intellectionem fieri, tum etiam quia agit ut habitus et forma phantasmatum: agit igitur ut iunctus phantasmatibus, ita ut ex utrisque unum constituatur obiectum perfectum, et potens in intellectu patibili speciem producere: quare unum tantum est agens, ipsum phantasma, lumen vero intellectus agentis non est agens separatum, sed est perfectio phantasmatis, quæ constituit obiectum perfectum, et potens movere intellectum patibilem. Ideo recta est illorum sententia, qui dicunt intellectum agentem esse agentem ut intelligibilem potius, quam ut intelligentem....

» Hoc tamen non ita accipiendum est, ut dicamus ipsum ita intelligibilem esse, ut a nostro intellectu intelligatur secundum propriam naturam, et quatenus est quædam substantia abiuncta a materia; hoc enim fortasse est ultimum, quod a nobis cognoscitur. » Zabarella, *De Anima*, lib, III, pag. 69-70.

parazione, ma non l'atto del conoscere, il quale ultimo doveva scaturire dalla efficacia dell'intelletto attivo, posto di là da noi. Ogni passo che si faceva dunque per impadronirsi di quell'atto, che la speculazione di quei tempi ci contendeva, è da salutare come un vero progresso della scienza del pensiero. Il Porzio disseminando la virtù divina nelle cose, il Zabarella insinuandola nei fantasmi, l'avvicinavano sempre più all'intelletto umano; rapivano le faville al sole, e le lasciavano cadere or qua or là, quasi tementi della loro audacia, ed aspettando che qualcuno più ardito le raccogliesse, e se le appropriasse. E quando veggo la costante ed indomabile industria del pensiero speculativo nel vincere a poco a poco gli ostacoli che gli ammezzavano la via, e le diuturne lotte durate per assurgere alla consapevolezza della sua forza, non so farmi capace come uomini, peraltro di chiaro e poderoso ingegno, si ostinassero a rifabbricare le catene con tanta fatica, e con tanto scapito di tempo corrose. Quando veggo quanto ci sia voluto a spastoiarci da quegli intelletti campati a mezz'aria, l'intuito del Gioberti, e più gl'influssi divini del Mamiani, per dire il vero, mi mettono un po' di sgomento.

Assottigliata dallo Zabarella l'importanza dell'intelletto agente, ne rimase arricchito l'intelletto possibile, o l'intelletto umano. E prima il filosofo padovano leva un dubbio facile ad occorrere nell'animo, che, cioè, la natura di questo intelletto fosse soltanto di patire; perciocchè mostra, come suo ufficio fosse altresì l'astrarre, il giudicare, il conoscere, che sono vere azioni. Esser detto passibile, avuto riguardo al cominciamento delle sue operazioni, che s'iniziano dai fantasmi; essendo la fantasia quella che muove l'intelletto al conoscere.[1]

[1] .... « negandum esse, patibilis intellectus officium esse solum pati. » Quo fit, ut intellectio dicatur actio immanens, quia fit ab ipso pa-

a natura dell'intelletto agente riconosce poi,
'istotile espresso tanto brevemente, e con tale
la generare innumerevoli dispareri negl'inter-
disse che fosse tutt'uno con l'intelletto possi-
i ne fece due forme differenti. Ed anche cia-
ueste due sentenze si ridivise in altre. Simplicio
fossero una medesima cosa in diversi stati:
› possibile, l'anima umana progredita nella na-
ente, la medesima anima, rimasta in sè. La
nione fu creduta essere stata pure di Temistio
roè, ma lo Zabarella non è di questo avviso.
10 spiegato la medesimezza 'dei due intelletti
il possibile fosse l'intelletto ancor rozzo ed in
enza; che poi, acquistata notizia dei primi
lo stesso pigliasse nome di attivo: opinione
rme da quella di Giovanni Grammatico, che al-
agente attribuiva non pure la notizia dei prin-
l'abito scienziale delle conclusioni. San Tom-
ıltimo tenne che entrambi fossero due facoltà
o nostro.

'ella sta per quelli che sostengono la differenza
ıtelletti, appoggiandosi sul principio aristote-
a potenza e l'atto essendo opposti, e l'intelletto
ssendo potenza, e l'intelletto agente essendo
possono essere sostanzialmente gli stessi. D'al-
chi sia per essenza atto, non v'è, salvochè
ne l'intelletto attivo è Dio. Se non che a chia-
lo dell'influsso divino s'incontrava la maggior
Come lo Zabarella se ne fosse disimpacciato,

, et in ipsomet recipitur. » Zabarella, *De Anima*, lib. III,

a notare altresì che la possibilità dell' intelletto è attiva, è un
n confondere con le altre possibilità.
» Möglichkeit aber selbst ein Fürsichsein. » *Geschichte der Phi-*
Theil, pag. 341.

abbiamo visto. Egli crede che Aristotile avesse at
Platone la teorica dell'intelletto agente, e la compa
col lume. [1]

Per quanto però a Zabarella potessero parer
le dottrine dei due sommi filosofi greci su la nat
l'intelletto agente, non voleva che questa avess
terare il fondo dell'aristotelismo. Messo alle strett
pigliò al partito di conciliare l'influsso divino co
cesso conoscitivo di Aristotile. Dio influisce ne
fantasmi, e li fa atti ad imprimere la specie dell'
sale nell'intelletto, che i fantasmi soli non potr
perchè ristretti nella immagine confusa del sing
Disconosciuta, infatti, la virtù insita all'intel
sollevarsi all'universale, bisognava o negare la
zione dell'universale schietto, come fece il Pom
o ricorrere ad una causa estrinseca, come il
e lo Zabarella. Ma cotesta causa, fossero gli
singolari o i fantasmi, da sè non era bastant
durre la specie universale, perciò si faceva inte
o la virtù divina disseminata nelle cose, sec
soluzione del Porzio, o il lume divino rischiara
fantasmi, secondo l'avviso dello Zabarella. Cert
riorità dell'influsso divino si attenuava, anzi si
mava, e si acconciava ad essere o una rappresen
o un fantasma, ma le apparenze eran salve, e l'
sale non veniva dal fondo dello spirito, ma era g
da efficacia più potente ed esterna. Forse quest
l'universale d'altronde che dall'intima energia
telletto, contrastava al vero principio dell'Aristot

[1] « Manifestum igitur est Platonem existimasse Deum esse i
agentem, et eum cum lumine comparasse, ita ut credi possit Ari
a Platone accepisse. » Zabarella, *De Anima*, lib. III, pag. 74.

[2] « Quia phantasmata propriis viribus non essent apta ad imp
aliam speciem, quam singularis confusi. » Zabarella, *De Anima*,
pag. 71.

ma questo, passato per tante interpretazioni, non era maraviglia se si fosse alterato, specialmente per essere avviluppato in ambigue parole, e forse per non essere stato originariamente concepito con limpidezza e con precisione.

L'andar cercando un altro intelletto agente fuori dello spirito era segno manifesto che dove stesse veramente la essenza dello spirito non si era ben definito. La filosofia della rinascenza è un continuo conato per rinvenirla, e la guida di Aristotile, in cambio di aiutarne l'impresa, torta dagl'interpreti in contrario senso, l'avviluppa peggio. Quell'intelletto agente mal compreso aveva generato nuove difficoltà. Se lo spirito non basta ad intendere da sè, senza l'intervento di un agente esterno, non si richiede un altrettale aiuto per il senso? Il problema, per istrano che possa parerci ora, era fondato sopra una massima allora generalmente adottata, che ogni potenza per tradursi in atto aveva mestieri del soccorso di un agente esterno, nessuna cosa potendo muovere se stessa. E se il fantasma non era sufficiente a muovere l'intelletto, dall'obbietto sensibile non potevasene sperare più potente efficacia. Ed incaponiti sempre a voler fare che tutto provenisse da fuora, e che lo spirito stesse lì ad accogliere le specie, che belle e fatte dovevan fioccargli da tutte parti, allato all'intelletto agente collocarono un senso agente. E pensa, e ripensa a chi darne l'investitura, al Nifo occorse subitamente Dio, sempre pronto a fare ciò che gli altri non sanno o non vogliono o non possono fare. Ogni cosa, oltre all'essere proprio, è pure strumento di Dio; e se le cose sensibili da sè non possono generare altre forme che materiali non fossero, come istrumenti divini, elle diventano capaci di generare altresì specie immateriali. Se non che, a Dio disdice il nome di senso agente, e per-

ciò dovere bensì riconoscersi un altro agente diverso dall'obbietto sensibile, ma non dirsi senso agente, sempre per riverenza verso Dio. Dove poi io non trovo, perchè se Dio fa la fatica, non si deve riferirgliene il merito, ed attribuirgliene il nome. Al Boccadiferro parve doversene dare il carico alle intelligenze informatrici degli astri, forse perchè le credette un poco più disoccupate; ma, quanto al nome, tenne duro, come il Nifo, e non volle saperne di chiamarle senso agente. Così il nome di senso agente, non l'ufficio, fu trovato dagli Averroisti indegno di Dio, e delle intelligenze superne.

Lo Zabarella aveva molto più acume speculativo del Nifo e del Boccadiferro, e seguendo pure l'andazzo dei tempi e delle scuole, non volendo riferire all'attività sensitiva la formazione di ciò che dicevasi specie sensibile, si appigliò alla opinione di Alberto magno. Il quale aveva immaginato una virtù moltiplicativa in ogni forma, cotalchè una ne generasse un'altra, nè solo materialmente, ma ancora spiritualmente. Onde, senza l'intervento di altri agenti, dall'obbietto sensibile si partivano le specie che arrivate all'organo producevano le sensazioni.[1] In tutto questo vivaio di generazioni di ogni maniera, adottato dallo Zabarella, ci era una cosa di meno male, ed era che le cose naturali fossero state riconosciute per atte a produrre da sè la sensazione. Con un poco più di logica si poteva arrivare, dirà qualcuno, a disfarsi dell'intelletto agente. No, il caso era diverso; le cose sensibili producevano specie immateriali, ma tuttavia singole, simili a loro: il fantasma, particolare di sua natura, come poteva produrre una

[1] « Inquit Albertus, qualitates sensiles talem habere naturam, ut multiplicent in medio speciem suam spiritalem, proinde vanum esse quaerere aliud externum agens, quam ad speciem producendam ipsae suapte natura sufficiant. » Zabarella, *De Anima*, lib. II, pag. 108.

specie universale? Lo spirito che doveva entrarci, era da loro stimato come impotente ad ogni trasformazione. Si ricorreva alla forza generatrice delle qualità sensibili per il sentire, all'intelletto agente per il conoscere, purchè si tenesse lo spirito inerte, o, tutto al più, capace ricettacolo delle specie sopravvegnenti.

Lo Zabarella ottemperò alla posizione fittizia, che avevan assegnato le scuole all'intelletto, ampliandone il più che potè l'efficacia, ma non arrischiandosi di proclamarla affatto indipendente. Contro Averroè sostenne, che se la virtù intellettiva non fosse nativa nell'uomo, ei potrebbe essere intelligibile verso l'intelletto esterno, ma non intelligente, a quel modo che la parete illuminata dalla luce è visibile all'occhio, ma non veggente.[1] Ed il più saldo fondamento dell'averroismo rimase per lui spiantato, quando disse l'intelletto essere astratto nell'operare, ma concreto quanto all'essere; essendochè agli averroisti pareva il contrario, e che l'astrarre dell'intelletto arguisse di necessità una natura separata da ogni materia.[2]

Da ultimo tolse loro l'autorità di Aristotile, mostrando come questi oltre alla fantasia, ed all'intelletto non avesse annoverato quella loro famosa virtù cogitativa più eminente della fantasia, ma assai minore dell'intelletto, e solo apparecchio ed attitudine a riceverlo. Coi testi alla mano provò che ciò che i latini avevan

[1] « Quamvis ergo intellectus (separatus) moveatur a phantasmate, ut ab obiecto, non tamen ob id homo est intelligens, sed est tamquam paries habens colorem, a quo movetur visus, quare sicut paries non est videns, ita homo non est intelligens. » Id., *De Anima*, lib. II, pag. 25.

» .... Homo non potest dici intelligens, nisi intellectus sit forma hominis. » Id. eod.

[2] « Quando igitur dicunt: intellectus cognoscit universalia, ergo est abiunctus a materia; si intelligant abiunctionem ab organo in operando, concedimus omnia: at si intelligant secundum esse, negamus consequentiam. » Id, eod., lib. II, pag. 26.

tradotto per virtù cogitativa, nel testo greco era detto virtù discorsiva, la quale entra nella definizione del Noo aristotelico.[1] Onde cotesta virtù, la quale secondo la frase dell'Alighieri, *a ragion discorso ammanna*, o è la fantasia, e non può differenziare l' uomo dagli altri animali, o è l'intelletto, e questo non è dunque esterno, ma intimo ed essenziale alla nostra natura. Così rimane preclusa ogni via all'averroismo, colpito d'immedicabile ferita.

In confronto con questi pregi, i difetti dello Zabarella rimangono minori; e d'altra parte ei gli ebbe comuni coi suoi predecessori più risoluti, col Porzio e col Pomponazzi, massime nel chiosare le parole di Aristotile, dove la mente è fatta venire da fuora. Quelle parole cavate dal secondo dei libri sugli Animali, porsero, come abbiamo detto, uno degli argomenti più validi agli Averroisti. Il Porzio le riferì all'atto dell'intendere, il quale si dice venir da fuora per rispetto all' intelletto agente. Lo Zabarellari fiuta quella interpretazione; perchè ivi Aristotile cerca della sostanza dell' intelletto, non già della sua operazione, e si attiene alla spiegazione del Pomponazzi, che dichiara anche di più.[2] Quel chiamar l'intelletto divino, quel farlo venire da fuora, erano di non poca molestia agli alessandristi; di più molestia, che non

[1] « Figmentum igitur est hæc humana cogitative, de que Aristoteles nusquam aliquid dixisse comperitur.

» Ubi latinus codex habet cogitativum, græcus habet διανοητικόν, quod significat discursivum. » Zabarel., *De Anima*, lib. II, pag. 23.

[2] « Sed alii posteriores alexandræi sententiam Portii non receperunt.... Aristoteles enim ibi quæstionem proponit de ipsa animæ substantia, de actu primo, non de actu secundo.... » Zabarella, *De Anima*, lib. II, pag. 29.

Ecco un altro luogo da cui si scorge non solo che gli alessandrei, come li chiama lo Zabarella, si distinguessero dagli averroisti, ma ancora che contrastassero su la intimità dell' intelletto. Poco prima delle parole riferite lo Zabarella aveva detto: « Ad postremum, quod sumitur ex lib. II, *De ortu animalium*; cap. 3, sectatores Alexandri variis modis responderunt. » Non so perchè lo studio dei testi ha fatto parere altrimenti al Ritter ed al Rénan.

fosse l'intelletto agente, per il quale si erano rassegnati a crederlo esterno, stimando che il suo influsso su l'atto conoscitivo non alterasse la nativa intimità. Si studiavano, è vero, di ridurre quell'influsso divino al meno possibile, ma lo ritenevano, non sospettando dell'impedimento che apportava; o sospettandone, non si confidavano di poterne escludere l'influenza, salvando pur tuttavia il fondo della teorica del loro autore. Quanto alla sostanza dell'intelletto era un altro negozio: farla venire da fuora, era assoggettarsi all'intelletto separato di Averroè; quindi si sforzavano a tutto potere di temperare la rigidezza di quel testo con qualche acconcia interpretazione. Lo Zabarella crede che più di ogni altro siasi fatto da presso al vero il Pomponazzi, che la esteriorità riferì al principio efficiente, non alla sostanza della mente.[1] Senonchè, non della sola mente, ma di ogni altra facoltà si dice lo stesso: istanza che il Pomponazzi non rimuove, e che il Zabarella scioglie così. Se l'intelletto si chiama divino a preferenza delle altre facoltà, è soltanto perchè in nobiltà le vince tutte quante.[2]

Dal tutto insieme delle chiose degli Alessandristi si ricava il loro proposito fermo di sostenere l'intimità dell'intelletto, come forma propria e nativa dell'uomo, e di assottigliare il più che si potesse l'influsso esteriore sull'operazione intellettiva. Della prima parte erano pienamente consapevoli, della seconda non tanto, e vi adoperavano piuttosto incalzati dal fato della logica, che per

[1] « Petrus Pomponatius meo quidem iudicio proxime omnium ad Arist. mentem, et ad veram solutionem accessit.... inquit Aristotelem asserere non ipsam mentis substantiam extrinsecus accedere, sed solum principium effectivum. » Zabarella, *De Anima*, lib. II, pag. 29.

[2] « Sed quia de intellectu est manifestissimum, quum sit pars omnium nobilissima, ideo ipsum exempli gratia ibi nominare voluit: quod autem quælibet pars animæ nobilior respectu ignobilioris dici possit divina, ipsemet Averroes sæpe asserit. » Id., cod., pag. 30-31.

preconcetto disegno. Essi non conobbero che mal si dovesse credere affrancata quella attività, la cui azione rimane sommessa ad un'altra esteriore; che l'indipendenza del pensiero è tanto importante, quanto quella dell'intelletto; e che se, per una strana ipotesi, si potesse concepire un intelletto intimo a noi, ed un pensiero proveniente dal di fuora, quella intimità sarebbe infruttuosa ed inutile. Questa connessione però rimase in tutto quel tempo sconosciuta, o balenava a qualche mente alla lontana.

Dall' indissolubile vincolo che lo Zabarella aveva posto tra l' anima ed il corpo, di cui l'una era l'atto, e l' altro la potenza, è facile indovinare quali conseguenze si potessero trarre per l' immortalità. Però non si creda che lo Zabarella faccia sue quelle conclusioni, come fece il Pomponazzi; tutt' altro; ei se ne sta alla fede, o almeno così dice. Ma che altri sciupi il tempo a difendere l' empietà di Aristotile a lui par vano, quando egli medesimo a chiare note la professa.[1] Correva allora il vezzo di voler torcere le parole aristoteliche ai più disparati sensi, ed anche di accozzarle in modo, da farne riuscire le più strane asserzioni del mondo. Talvolta l' interprete non aveva nessuna fede nella sua chiosa, pronto a mutarla, se gli tornasse comodo. Lepidissimi aneddoti conta su tal proposito il Galilei, dei quali prescelgo quest' uno, che riferisco con le sue proprie parole. « Non è gran tempo, ei dice, che avendo un filosofo di gran nome composto un libro dell' Anima, nel quale, in riferir l' opinione di Aristotile circa l' es-

[1] « Quare vanum opus aggrediuntur qui his defendere nituntur Aristotelis impietatem, cum ipse clara voce sententiam suam protulerit. Distinxit enim in principio huius capitis intellectum agentem ab intellectu patiente, et nunc clare dicit solum agentem esse aeternum, patientem vero corruptibilem. » Zabarella, *De Anima*, lib. III, pag. 68.

sere, o non essere immortale, adduceva molti testi, non già dei citati da Alessandro, perchè in quelli diceva che Aristotile non trattava nè anco di tal materia, non che determinasse cosa veruna attenente a ciò, ma altri da sè ritrovati in altri luoghi reconditi, che piegavano al senso pernizioso, e venendo avvisato che egli avrebbe avute delle difficoltà nel farlo licenziare, riscrisse all'amico che non però restasse di procurarne la spedizione, perchè quando non se gl' intraversasse altro ostacolo, non aveva difficoltà niuna circa il mutare la dottrina d'Aristotile, e con altre esposizioni, e con altri testi sostener l'opinione contraria, pur conforme alla mente di Aristotile. »[1] Vero o finto che fosse il fatto narrato dal Galilei, attesta sempre la facilità degl' interpreti a far dire ad Aristotile tutto ciò che loro frullava per la mente; con nuova foggia di servilità abusando l'autorevole nome di Aristotile a smaltire le proprie fantasticherie, forse senza il sostegno di quel nome nemmanco avvertite.

Lo Zabarella non volle far violenza al testo di Aristotile, e fu discreto interprete in tanto farneticare di commenti. Che cosa ne abbia poi opinato per conto suo, non è facile a dire, nè forse egli medesimo aveva preso un partito definitivo. Le solite proteste di ossequio alla fede non mancano: tra le dottrine di Aristotile, secondochè osserva pure il Ritter, cercò d'introdurre una spiegazione favorevole alla immortalità, appoggiata su la partecipazione del lume divino; ma quella chiosa, credo, non contentasse nè lui nè gli altri. Onde corse fama che alla dottrina dell'immortalità non fosse stato punto favorevole.[2] Il non essersi apertamente svelato,

[1] Galilei, Dialoghi, *Giornata* II^a^.

[2] « Er führt eine Deutung der Aristotelischen Lehre an, welche die Unsterblichkeit des menschlichen Verstandes retten Könnte, wenn nemlich an-

come aveva fatto per lo innanzi con lodevole esempio il Pomponazzi, potè essere però irresolutezza di giudicio. Del Pomponazzi poi allargò egli le vedute, estendendole alla natura considerata per rispetto a Dio, e dove il filosofo di Mantova aveva propugnato l'inseparabilità dell'anima dal corpo, il padovano sostenne non esser pensabile un Dio senza mondo, un primo motore senza cose mosse. Nota questo allargamento il Ritter, e mi ci tratterrei volentieri, se non avessi deliberato di starmene al contenuto della filosofia del Pomponazzi.[1] È sempre lo stesso problema che si presenta sotto varie forme: il pensiero può egli concepirsi stralciato dall'essere? Problema che allora si formulava in due modi: il primo e più comune era questo: l'anima, l'intelletto umano può stare senza il corpo? L'altro, più speculativo e meno comune in quel secolo: Iddio può stare senza del mondo? Il Pomponazzi trattò sola la prima questione, lo Zabarella entrambe. Ebbe un poco da fare con l'Inquisizione, ma se la cavò a buon mercato, essendosi gl'Inquisitori tenuti paghi ad una dichiarazione abbastanza ingenua; esser, la Dio mercè, persuaso della ortodossia, comecchè le ragioni naturali e i principii aristotelici gli paressero insufficienti ad assodare in lui quella preziosa persuasione.[2]

genommen würde, dass der leidende Verstand zwar als solcher und sofern er abhängig ist von der Einbildungskraft, vergänglich sei, aber doch seiner Substanz nach bleibe, nachdem er vollkommen geworden durch die Erleuchtung Gottes. . . . .

» Daher ist der Ruf an ihm haften geblieben, dass er der Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht günstig gewesen sei. » Ritter, *Geschichte der neuern Philos.* Erster Theil, pag. 723–724.

[1] « Die Denkweise des Pomponatius dehnte er nur weiter aus. Wenn dieser vom menschlichen Standpunkte ausgegangen war und die praktische Bestimmung des Menschen vornehmlich beachtet hatte, so fand Zabarella auch vom theoretischen Standpunkte aus und in Hinblick auf die ganze Natur, dass es undenkbar sei einen ewigen Beweger anzunehmen ohne die Welt, welche von ihm bewegt werde. » Ritter, loc. cit., pag. 725.

[2] Vedi Bayle, *Dictionnaire*, art. *Zabarella*.

Competitore dello Zabarella fu Francesco Piccolomini sanese. Questi nato il 1420, fu allievo a Padova di quel Marco Antonio Zimara che consumò la vita a conciliare le antinomie aristoteliche, e quelle di Averroè per giunta. Professò logica a Siena, sua città natale, per un anno; poi un altro anno, a Macerata, filosofia; poi dieci anni a Perugia, ed in fine quarantun' anni a Padova. Nel 1601 lasciò la cattedra, e ridottosi a Siena vi morì nel 1604, assai avanti negli anni.

Il suo fare sa dell' ecclettico: dal commento dei libri dell' Anima, dedicato al cardinale Aldobrandini, il marzo 1602, traspare la sua irresolutezza. Della questione dell' anima ei fa un problema religioso, e nei sostenitori della mortalità vede la radice di ogni perversa istituzione; perciò se la piglia coi figli della terra, che con ogni nerbo dell' ingegno si affaticano a dimostrare gli animi soggetti a morte, ed a pervertire le parole di Aristotile per addossargli quella pericolosa sentenza.

Della sua dottrina dell' anima dirò poche cose, accennando i capi principali, senz' altro. L' anima è atto del corpo, ma l' atto va qui inteso in due sensi; uno, atto materiato, l' altro, non dipendente dalla materia. Ingannarsi perciò il Porzio, che dall' esser l' anima nostra, entelechia, ne arguì la sua mortalità, come se la parola entelechia fosse da Aristotile attribuita alle sole forme materiate, e non avesse chiamato entelechia perfino lo stesso Dio.[1]

Le differenze di attivo e di passivo son poste da

[1] « Ait (Arist.) adhuc non constare, an anima, ita sit actus, ut nauta navis, indicans actum, quem entelechiam dicit, esse duplicem, materiatum, et non pendentem ex materia Ex quo conspicue refulget error Portii, qui in libro de humana Mente, ex eo quod mens ab Aristotele dicitur entelechia, colligit esse materiatam formam, et mortalem, putans entelechiæ nomen ab Aristotele solum tribui materiatis formis. » Franc. Piccolomini, *Arist.*, *De Anima*, lib. II, pag. 29. — Venetiis, 1602.

Aristotile nell' anima, perciò l' intelletto agente è in noi. Esserci pure un senso agente che risponde al senso passivo, ma non risplender la sua attività come quella della mente, che discerne l' universale dal singolo. La mente però non è se non il fine della serie, di cui il senso è inizio, e la fantasia mezzo.[1] Quando pure ci fossero le idee, noi non potremmo conoscerle, se non per via dei fantasmi; talchè Simplicio e Temistio, che le fanno insite alla mente, ammettono eziandio l' intelletto agente.

L' anima umana poi è fuor di ogni dubbio immortale, anche in sentenza aristotelica, perchè egli la dice apertamente separata, nè giova aguzzar l' ingegno per allegar sotterfugii.[2] Le dispute dello Zabarella col Piccolomini rinnovarono per poco la memoria di quelle pubbliche discussioni, che su l' esordire del secolo avevano con tanto ardore sostenute il Pomponazzi e l' Achillini. Indi sottentrò una spossatezza, indizio certo di prossimo scadimento. Allato al commento di Aristotile, si apriva per opera del Galilei, un altro libro, sempre antico e sempre nuovo, e di fecondità inesauribile, l' immenso libro della natura.

[1] « Sensus in hac serie est tanquam principium, phantasia cum memoria medium, mens finis. » Id. op., cit., pag. 150.

[2] « Ex quo luce clarius patet, Aristotelem putasse humanam mentem, qua homo intelligit.... esse immunem ab interitu. Nam forma quae non est ut sensus, qui non est sine corpore, sed est separata, est immunis ab interitu. » Id., op. cit., pag. 161.

CAPITOLO DECIMO.

Continuazione della dottrina dell'Anima umana. Cesare Cremonini ed Andrea Cesalpino.

A succedere allo Zabarella fu chiamato Cesare Cremonini. Questi, nato a Cento il 1550, era venuto in gran fama per un insegnamento di diciassette anni tenuto a Ferrara. Morto che fu lo Zabarella, ei, chiamato a Padova, vi si tramutò il 1590. Di lui rimangono più manoscritti che opere stampate, e la sua riputazione era più grande come di professore che come di scrittore. La biblioteca di San Marco a Venezia possiede tutt' i suoi corsi in ventidue volumi. Io mi son procacciato i tre, che contengono la esposizione dei libri dell' Anima, dai quali attingo le citazioni che faccio. Il Cremonini fu l' ultimo sostenitore dell' Aristotelismo, e vi aderì tanto tenacemente, che nella Università padovana, al dir del Rénan, si racconta ancora, che dopo la scoverta dei satelliti di Giove, egli, stimandola cosa contraria ad Aristotile, rifiutò ostinatamente di guardare più nel telescopio.[1] È assai probabile che il Galilei alludesse a lui, quando nei dialoghi biasima la cieca servilità verso Aristotile, e l' addurre testi invece di dimostrazioni. « Chi ha occhi nella fronte e nella mente — dice con insolito linguaggio il Galilei — di quelli si ha da servire per iscorta; nè perciò dico io che non si debba ascoltare Aristotile, anzi laudo il vederlo, e diligentemente studiarlo, e solo biasimo il darsegli in preda in maniera, che alla cieca si sottoscriva a ogni suo detto, e senza cercarne altra ragione si debba avere per decreto inviolabile. »[2]

[1] Rénan, *Averroès et l'Averroïsme*, pag. 257.
[2] Galilei, *Dialoghi*, Giornata IIª.

Morto nel 1631, il Cremonini si può dire sopravvissuto all' Aristotelismo, essendosi dilatato di quei tempi il nuovo avviamento galileiano. Ma se il Galilei l'aveva con lui e coi suoi seguaci, i quali piuttosto che mettere qualche alterazione nel cielo di Aristotile volevano impertinentemente negare quelle che veggono nel cielo della natura; noi che non vogliamo entrare in tutta la dottrina fisica del Cremonini, tocchiamo sola quella parte che si riferisce all' anima nostra, e dove il filosofo centese segue le orme di Alessandro, benchè tesoreggi spesso le osservazioni del commentatore arabo, e di quel Jandun che lo aveva in parte modificato. Vero è che la dottrina psicologica del Cremonini si congiunge con l' insieme della scienza fisica; onde anche di quella relazione ci occorre tener conto, comecchè non potessimo entrare a punto nei particolari.

Il cielo, a parer suo, non può separarsi dalla natura, la quale è come l' anima che lo informa.[1] E siccome il cielo e la natura sono inseparabilmente congiunti, così generalmente nessuna anima può stare senza il corpo materiale.[2] Questa è quasi la commettitura, che riunisce la psicologia al resto della fisica, e che basta aver accennato.

Venendo ora più particolarmente al suo modo di vedere su la natura dell' anima, benchè il Cremonini stesse sempre su l' avviso, nè volesse mai parlare in nome suo, pure, chi ben vi guardi, ei non può a meno di far trapelare la sua propensione per la dottrina che

[1] « Cœlum sit formaliter animatum anima, quæ sit natura. » Cremonini, *De Cœlo*, pag. 157.

[2] « Denn so wie die Seele des Himmels nicht ohne den Himmel, und wie der Himmel nicht ohne die von ihm geformte Materie, so Kann auch Keine Seele ohne materiellen Leib sein. » Ritter, *Geschichte der neuern Philos.*, Erster Theil, pag. 740.

fa l'anima legata inseparabilmente col corpo.[1] E nel chiosare Aristotile preferisce il commento greco all'arabo per quel che concerne la celebre distinzione della forma assistente. La tesi dell'intelletto unico gli pare immeritevole di confutazione, e quasi esita di attribuire allo schietto averroismo quella sentenza.[2] I tre gradi dell'anima, il vegetativo, il sensitivo, e l'intellettivo sono ordinati in modo, che il primo si contenga nel secondo, ed entrambi nel terzo, il quale li unisce in sè a costituire una sola anima, per la quale l'uomo è uomo.

Dell'intelletto ritiene la doppia distinzione che si trova in Aristotile, interpretando con l'Afrodisio l'intelletto agente come Dio, e l'intelletto possibile come preparazione. E dove lo Zabarella argomentava che l'intelletto agente fosse Dio, dall'esser chiamato atto

[1] Oltre alla dichiarazione che premette alle lezioni su l'Anima, che mi astengo dal riferire, perchè già stampata dal Rénan, parecchie altre se ne incontrano, dove gli pare più vicino il pericolo di venire in sospetto di eretico. Ecco questa ricavata dalla lezione 70ª del 3º vol. del ms. veneto.

« Laborent enim multi, ut ostendant hæc dici de intellectu possibili et agente simul, aut de tota anima intellectiva. Vos advertite quemadmodum non quærimus quod sit simpliciter dicendum pro veritate, sed quæritur quid sentiat Aristoteles; et ego in expositione huius partis non dico meam sententiam: mea enim sententia de anima est illa quam habet sancta mater Ecclesia. »

[2] « Averroistæ, vel potius alii qui se dicunt averroistas, asserunt hominem esse hominem per immaginationem, quatenus hæc immaginatio est apta recipere intellectum extrinsecus venientem, illam scilicet intelligentiam, quæ est una in omnibus hominibus, licet hoc non mereatur confutationem, quia definitio hominis est ut sit animal rationale, ita ut non possit dici, nisi quod homo formaliter est homo per animam rationalem, quæ sit illius formæ, quæ propterea intelligimus quod Aristoteles in 2º de Anima dicit, tertium gradum animæ esse illum, quo homo constituitur. Hic autem est gradus ratiocinativus, et hunc gradum animæ dicit se habere ad alios duos antecedentes, quemadmodum se habet sensitivus ad vegetativum. Et similiter quemadmodum sensitivus continet vegetativum, tanquam forma superveniens et illi unita, ita ut ex istis duabus partibus constituatur unica essentia, sic gradus ratiocinativus contineat sensitivum et vegetativum, ita ut eos ipsos uniat ad constituendam unam animam, per quam homo est homo. » Ms. cit, vol. I, lect. 2.

sostanzialmente, il Cremonini lo deduce dall' esser detto immortale, perchè l' immortalità assolutamente non si può predicare di altri, salvochè di Dio.[1] Perchè poi col senso si colgono le cose sussistenti, l' intelletto dev' essere soltanto in potenza, e non sussistente, ma pura preparazione; sentenza di Alessandro, che a lui sembra maravigliosa.[2]

La massima, onde tanto si prevalevano gli Averroisti, che, cioè, ogni forma recettiva avesse ad essere scevra della natura della cosa ricevuta, ei rigetta come non aristotelica;[3] scalzando così dalle fondamenta l' edificio degli averroisti. La natura immista dell' intelletto ei spiega con la distinzione comune agli Alessandristi, e messa in maggior evidenza dallo Zabarella. Non si deve intendere immisto l' intelletto, nel senso che non sia virtù nel corpo, ma solo in quanto non è legato a nessun organo, e con l' operare trascende la materia. Considerato per rispetto all' essenza, l' intelletto, è facoltà di una forma che informa la materia.[4] Il perchè la sepa-

[1] « Pro solo Deo potest dici quod est solum immortalis.... etenim si Deum removeas, ipsæ (intelligentiæ) non erunt, unde secundum quid, et ab æternitate includunt mortalitatem..... Et si removeas omnia alia, etiam nihilominus erit Deus, in seipso sine ulla imperfectione. Si igitur hæc accipietis ut videtur Aristotelem ea accipere, forte habebitis ab Aristotele argumentum demonstrativum, quod intellectus agens sit Deus. » Ms. cit., vol. III, lect. 10.

[2] « In suis scriptis Alexander hanc habuit huius partis interpetrationem.... quod sensu non noscantur nisi subsistentia, et quod intellectus, qui est animæ potentia, non est subsistens, cum sit pura præparatio, ut videbitis..... Res quidem ipsa de se mira est. » Cremonini, ms. cit., vol. III, lect. 19.

[3] « Propositio Averrois, quæ dicit, omne recipiens debet esse denudatum a natura recepti, non est Aristotelis propositio. » Cremonini, ms. cit., vol. III, lect. 23.

[4] « Quare immixtum esse, debet intelligi ratione obiectorum, non autem, ut dicit Averroes, in ordine ad subiectum, quatenus non sit corpus, nec virtus in corpore, sed nihil mirum, quia Averroes in hoc textu facit syllogismum, qui est prorsus falsus. » Cremonini, ms. cit., vol. III, lect. 20.

» Hæc quæstio est resoluta ex superioribus, est enim intellectus susce-

rabilità dell' intelletto viene ridotta alla sola operazione, vale a dire in quanto l' intelligibile si astrae dal fantasma, e l' atto del conoscere si esercita senza soccorso di organo corporale. Nè cotesta separabilità nell' operare è tanto perfetta, che in qualche modo non comunichi con l'azione corporea.[1] Il Cremonini non si diparte dalle dottrine dei suoi antecessori, dello Zabarella, e più ancora del Pomponazzi, e mantiene la comunichevolezza dell'atto conoscitivo con l'azione corporea per l' intermezzo del fantasma. Il nostro intendere s' inizia dal senso, nè Aristotile ne ammette in noi altro, eccettochè quello che si può chiamare un patire.[2]

Dalle interpretazioni riferite traluce chiaro dove il Cremonini piegasse, nella questione della immortalità; nè altro ci è dato allegare, da queste interpretazioni in fuora, perchè egli non è uscito mai dei termini di quella riservatezza, che i tempi richiedevano. Se a lui chiedi il proprio parere, ei ti risponde con astuta ingenuità, che il suo parere è quello della santa madre Chiesa; ma in bocca di Aristotile pone principii tali, e tali corollari ne cava, da scrollare ogni credenza nella immortalità. Alla stessa intenzione mira tutto quanto il suo sistema. Il Ritter, che non aveva potuto procacciarsi i mano-

ptivus specierum sine materia, et ipse intellectus, quatenus talis facultas est potentia separabilis et non organica, unde intellectus factus intelligibilis et ratione sui, et ratione intelligibilium, est sine materia, ut dicebam, per abstractionem, quia quantum ad intelligibilia, ipsa sunt abstracta a phantasmatibus; quantum ad facultatem, ipsa est elevata supra organum: et hoc est quod dico, esse sine materia per abstractionem, non autem per essentiam, quia intellectus est facultas unius essentiæ, quæ est forma informans materiam et corpus. » Cremonini, ms. cit., vol. II, lect. 61.

[1] « Videtis quomodo hoc consentiat cum illo dicto, si est immaginatio, aut non sine immaginatione. Si esset immaginatio, esset ex natura propria, actio corporea: si est non sine immaginatione, est actio corporea per comunicationem. » Cremonini, ms. cit., vol. III, lect. 51.

[2] « Aristoteles in nobis non admittit aliud intelligere, præterquam intelligere, quod est pati. » Cremonini, ms. cit., vol. III, lect. 69.

scritti del Cremonini su l'anima,[1] dai quali noi abbiamo tratto i testi citati, non esita punto a dichiarare, su l'autorità dell'opere divolgate per le stampe, ch' ei non sia, tutt' assieme, nè punto nè poco favorevole alla immortalità dell' anima.[2] Corse anzi rumore che i dubbi accampati contro quella credenza egli avesse, secondo suo potere, allargato ed afforzato. Fu tenuto altresì autore di quella comoda massima, che a me sembra troppo poco filosofica: *intus ut libet; foris ut moris est.* Della quale desidererei non fosse autore nessun filosofo, parendomi che a tutti corresse l'obbligo di propugnare la verità a viso aperto, e di affrontare i pericoli con animo sereno, non meno che l'altro, forse più difficile, di resistere alle minaccie ed ai plausi del volgo. Checchè ne fosse, il Cremonini ebbe da fare un poco con l'Inquisizione, ma se ne liberò con onore, e tenne forte, forse spalleggiato dall' autorità del governo veneziano. L'Inquisitor padovano, di ordine del Papa, gl' ingiunse, sempre *per l'onor di Dio e la salute delle anime*, che si correggesse in conformità del Concilio lateranense. Così esser voluto da Roma; se no, si procederebbe al divieto dei libri; così aver fatto altri filosofi, che si eran messi a provare lo sbaglio di Aristotile nel credere l'anima mortale; e tra gli altri citava il Pendasio. Il Cremonini replicò con dignità, nè credo inutile riportare le sue proprie parole. « Quanto al mutar il mio modo di dire, non so come poter io promettere di trasformar me stesso. Chi ha un modo, chi un altro. Non

[1] « Seine Schrift *De Anima* habe ich nicht einsehn Können. » Ritter, *Geschichte der neuern Philos*. Erster Theil, pag. 744.

[2] « Cremoninus wird zu den Männern gezählt, welche den Zweifel an die Unsterblichkeit der Seele verbreitet haben. In den Schriften, welche uns von ihm vorliegen, erwähnt er diesen Punkt nur sehr beiläufig; aber seine allgemeinen Grundsätze Konnten der gemeinen Ansicht von der Unsterblichkeit der Seele nicht günstig sein. » Id., op. cit., loc. cit.

posso nè voglio retrattare le esposizioni d'Aristotile, poichè l'intendo così, e son pagato per dichiararlo quanto l'intendo, e nol facendo, sarei obbligato alla restituzione della mercede. Così non voglio retrattare considerazioni avute circa l'interpretazione ch' abbiate fatte delle lor esplicazioni, circa l'onor mio, l'interesse della Cattreda, e per tanto del Principe. Ma vi è rimedio; ci sia chi scriva il contrario; io tacerò, e non procurerò di rispondere altro. Così al Suessano fu fatto scrivere il libro *De Immortalitate*, contro il Pomponazzo. »[1] Chi ricorda le parole scritte dal Pomponazzi nel *Defensorio*, si accorgerà che queste del Cremonini sono a punto del medesimo tenore. L'esempio del filosofo mantovano, non imitato dal Pendasio, di Mantova anche lui, non fu inutile se ispirò al Cremonini quella dignitosa risposta.

Però, come il Zabarella dall'irraggiamento divino aveva preso appiglio per far partecipare l'anima umana alla immortalità, così il Cremonini par che voglia rivendicarla all'intelletto.[2] Se non che, quanto guadagna da un lato la nostra potenza intellettiva, altrettanto scapita dall'altro, perchè a conseguire l'immortalità l'è forza rinunziare alla individualità. Onde piuttosto potrebbe dirsi immortale la specie, che l'individuo; ed alla specie il Cremonini riferisce il principio essenziale, o l'anima razionale, all'individuo lasciando le particolari proprietà che costituiscono il proprio temperamento di ciascuno.[3] Gli sforzi dello Zabarella, come quelli del Cremonini riescono infruttuosi, perchè l'illuminazione

[1] La lettera dell'Inquisitore è del 3 luglio 1619; e la lettera e la risposta, conservate nella biblioteca di Montecasino, furono stampate dal Rénan tra i documenti della storia dell'averroismo.

[2] « Daher zweifelt Cremoninus nicht, dass der verstand im Allgemeinen unsterblich ist, Keinem Tode und auch Keiner Geburt unterworfen. » Ritter, *Geschichte der neuern Phil.*, pag. 743.

[3] « Duobus enim modis potestis homines considerare, vel ex principio

del primo modifica l'operazione, non muta la natura; e l'immortalità del filosofo centese non può esser gradevole a nessun uomo, che più vi agogni, quando per essa vedrà dileguare ciò che gli appartiene in proprio, e non avanzare altro di lui, che una vuota generalità.

Simili sforzi, e forse maggiori furono tentati da Andrea Cesalpino, robusto intelletto, ch'era tenuto per il più gran peripatetico che ci fosse in quel tempo. Nato in Arezzo il 1519, e professore a Pisa, egli non entrerebbe nel quadro che ho in animo di delineare, come non vi sarebbe entrato il Porzio, e qualche altro; ma connettendosi la sua dottrina con quella della scuola padovana, e contenendo qualche novità, non voglio ometterla, perchè possa più pienamente raccogliersi il movimento di quel secolo. Della Creazione e della Provvidenza sentiva assai male, ciò non ostante nè patì molestia dalla Inquisizione, nè i suoi libri furono censurati; forse per essere nelle grazie di Clemente VIII, che lo prescelse a suo medico. Ei morì a Roma nel 1603, molto attempato. Il Bayle dice di lui che, quanto ad opinioni religiose, fosse stato un pessimo cristiano.[1] Dai suoi libri raccoglieremo quel tanto che si riferisce alla dottrina dell'anima, benchè molte altre cose vi si trovassero degne di menzione e di nota.

Prima di tutto è da avvertire che il Cesalpino non pur nell'uomo, ma in tutta la natura credeva si contenesse alcunchè d'immortale, o l'intelligenza divina;[2]

essentiali, quale est anima rationalis, vel ex proprietatibus individualibus. » Cremonini, *De Facult. appet.*, pag. 194.

« Potentia intellectiva non est organica, et ideo non est individua et materialis, nisi in sua radice, ratione scilicet animae, a qua fluit; de se vero est omnipotens et indefinita, prorsus incorporea et indivisibilis. » Cremonini. *De caelo*, pag. 129.

[1] Bayle, *Dictionnaire;* art. *Caesalpinus*.

[2] « Manifestum est, non solum in homine, sed et in tota natura in-

che però fosse da distinguere la partecipazione dalla cosa partecipata; che la partecipazione fosse propria delle cose generabili e corruttibili, dovechè la mente stessa, la cosa partecipata, non è soggetta a morte.[1] Nei corpi celesti è eterna sì la cosa partecipata, e sì la partecipazione: nell'uomo le partecipazioni periscono, la cosa partecipata permane. L'uomo perciò ha per il Cesalpino quella cotal natura mediana che gli attribuiva il Pomponazzi, per cui tramezza tra le cose mortali e le immortali, tra le sostanze astratte e le materiali.[2] Alle anime umane, in quanto separate, il filosofo aretino attribuiva inoltre la natura demoniaca, essendochè gli antichi erano soliti di dare questo nome alle nature intermedie.[3] Ma di questo suo modo di considerare le anime dopo separate dal corpo diremo di poi; e continuiamo ad esporre la teorica dell'anima umana secondo i suoi principî.

L'anima non è da confondere con l'intelletto, correndo tra questi due termini la differenza che passa tra l'apparenza ed il vero; ed essendo l'intelletto deputato alla cognizione del vero, l'anima all'apprensione delle apparenze. L'immortalità dell'anima non si può dunque fondare altrove che su l'intelletto, se si arriva a provare ch'egli abbia un'operazione sua propria, e

mortale quid contineri, intelligentiam scilicet divinam. » Andreæ Cæsalpini, *Dæmonum investigatio*, cap. III, in fine.

[1] « Homo igitur ipse, idest vere homo, mens ipsa est participata, non participatio: omnis enim participatio coniuncti est, et generabilis et corruptibilis. » Cæsalpini, *Quæstiones Peripateticæ*, lib. II, quæst. VIII.

[2] « Hoc divinum quod est in nobis, quamvis a divinissimo illo principio descendat, tamen mediam quamdam naturam sortiri inter res mortales, et immortales: inter substantias omnino abstractas et materiales. » Cæsalp., *Dæm. Invest.*, cap. VI.

[3] « Antiqui hanc naturam mediam Dæmonem vocabant. » Id., op. cit., loc. cit.

menti opposti, dei quali fa una critica seria ed ineluttabile.

Agli Averroisti dice. Se la sostanza è eterna, eterna parimenti dev' essere l' operazione. Ora l' operazione eterna dell' intelletto, per voi, o ha bisogno di fantasmi, o no. Se ne ha bisogno, poichè i fantasmi sono corruttibili, sarà tale anche lui: se poi non ne ha bisogno, la copulazione con gli uomini sarà inutile, nè v' ha mestieri che tutti sappiano tutto e sempre, affinchè a lui non manchi l' atto dell' intendere, e la sua perfezione.

Agli Alessandristi rimprovera la distinzione d' intelletto possibile, e di agente, e più il far quest' ultimo estrinseco, e necessario perchè il possibile possa tradursi in atto. Se il senso non ha bisogno di un senso agente, e la fantasia neppure, perchè ne avrebbe bisogno l' intelletto? Dite che a lui giovi, come il lume alla vista. Ma badate che il lume fuori dell' occhio è soltanto visibile, e che senza dell' occhio non approderebbe. L' intelletto agente sarà similmente intelligibile, e non intelletto, se non nell' uomo, e mediante un altro atto che faccia intendere; atto che non può essere se non in noi.[1] Dove riluce come il Cesalpino rifiuti non meno l' influsso diretto dell' intelletto divino sul nostro, ammesso dall' Afrodisio, che l' influsso indiretto, accoppiato coi fantasmi, introdotto dallo Zabarella. Niente di esterno si richiede per il conoscere, non un agente, non un intelligibile; entrambi inutili. L' intelletto nostro è come un occhio igneo, il quale vegga di notte, e che,

[1] « Quod si quemadmodum lumen visibile tantum est, non autem visum extra oculum, sic intellectus agens intelligibilis tantum fuerit, non autem intellectus, nisi in homine; altero actu egebit, qui de potentia faciat actu intellectum in homine scilicet: sed hoc eius esse ponitur, in anima scilicet differentiam esse hanc quidem quæ omnia facit, alteram vero quæ omnia patitur. Non igitur extrinsecum esse intellectum agentem oportet, secundum sententiam Aristotelis, ut sunt ipsa obiecta. » Cæsalp., op. cit., loc. cit.

ad un tempo, col proprio fuoco lumeggia i colori, e fa ch' ei muovano la sua potenza visiva.[1] Nè occorrono apparecchi perchè l' intelletto colga l' intelligibile, perchè come questo uomo, l' individuo, si offre al senso, così l' uomo in generale, l' idea, si offre all' intelletto.[2]

Esclusa ogni inframmettenza esterna nell' atto della nostra cognizione, il Cesalpino squadra l' intelletto in sè, e, se non prendo abbaglio, si tiene ad una via di mezzo tra l' Alessandrismo e l' Averroismo. L' intelletto nostro, avevan detto i seguaci di Alessandro, è pura potenza; nè i temperamenti di alcuni Alessandristi avevan potuto dare all' intelletto possibile tale efficacia, che bastasse a sè per recarsi in atto. Al contrario, i seguaci di Averroè: l' intelletto nostro è puro atto, ma posto fuori di noi. Cesalpino ripiglia è insieme potenza ed atto; entrambi intrinseci alla sua natura. All' intelletto possibile di Alessandro era connaturata ed ingenita la potenza; accidentale ed esterno l' atto: all' intelletto separato di Averroè, invece, era essenziale l' atto, ma accidentale la potenza. Entrambe queste posizioni ripugnano alla sentenza di Aristotile. Se l' intelletto potesse intendere prima di speculare qualche fantasma, la sua sostanza non sarebbe potenza, ma atto; intenderebbe sè prima che si facessero intendevoli le altre cose: sentenze tutte aliene dalla dottrina aristotelica. Se, per contrario, l' intelletto fosse soltanto in potenza, nè si ponesse nel-

[1] « Anima ergo rationalis assimilatur oculo igneo, qui noctu videt: igne enim proprio illuminat colores, et facit actu moventes potentiam visivam: sic anima lumine proprio, non externo, intelligibilia in phantasmatibus existentia iudicat. » Cæs., loc. cit., op. cit.

[2] « Intelligibilia in sensibilibus inexistentia non minus actu sunt, quam cum separata fuerint intellectione, hic enim homo, homo est, impeditur enim ne homo recipiatur ob conditiones materiales. Separans igitur aufert impedimenta: homo enim ipse offert se intellectui, ut hic homo sensui. » Cæs., op. cit., loc. cit.

l'anima un intelletto in atto, sarebbe impossibile ogni intellezione. Che se si ammettesse una intellezione precedente, ma però nata, questa alla sua volta ne presupporrebbe un'altra, e così si andrebbe smarriti in un processo all'infinito. Dimodochè altra via non rimane, se non di ammettere nell'intelletto un atto ingenito, dove tutti gli altri mettessero capo. Tal è il significato dell'intelletto agente in Aristotile.[1]

La rispondenza dei due intelletti ammessi da Aristotile con la dottrina propria del Cesalpino è abbastanza manifesta, solo che si ponga mente alla teorica della partecipazione, alla quale dianzi accennammo. Il divino è nel mondo; se non che, nei gradi inferiori della vita v'è come operazione corporea, come sola partecipazione; nell'anima nostra poi v'è la cosa medesima partecipata, l'intellezione. E le partecipazioni vanno e vengono, nascono e muoiono; mentre che la sostanza partecipata permane incorruttibile.[2] Nei gradi medesimi della partecipazione vi è il più ed il meno. Imperciocc-

[1] « Quod si intelligere posset antequam phantasma aliquod specularetur, hoc modo æternitas ipsius concludi posset, esset enim eius operatio sine corpore: et eius substantia non esset potentia, sed actus, et seipsum intelligeret, priusquam reliqua intelligibilia fierent, quæ omnia negantur ab Aristotele de humano intellectu.....

» Si intellectus potentia tantum esset, nec ullus in actu poneretur in anima, impossibile esset aliquid intelligere. Si autem præexisteret aliqua intellectio, sed et ipsa similiter orta, esset processus in infinitum, unicuique enim præexistere oporteret alteram actu existentem. Quod si hoc impossibile est, aliquem ergo actum esse oportet ingenitum, si futura est cæterorum intellectio. Huiusmodi autem ponitur intellectus agens ab Aristotele: non enim aliquando quidem intelligit, aliquando non, sed semper. » Cæsalp., op. cit., loc. cit.

[2] « In homine autem non solum est eius participatio, sed et res ipsa participata: communicata est enim illi non solum operatio corporea, ut cæteris viventibus, sed et propria animæ operatio, quæ est intellectio. Participatio igitur omnis oritur et desinit, aliquo interius corrupto, scilicet corpore participante: ipsum autem participatum permanet incorruptibile existens. » Cæsalp., loc. cit., op. cit.

chè l'intelligenza così partecipano: ai vegetabili la facoltà di nutrirsi e di generare qualche cosa di simile, ma essi non hanno cognizione, essendo privi di mezzo, attraverso del quale potessero patire senza il contatto immediato della materia. Agli animali dà licenza, e di poter ricevere le specie senza materia, e per mezzo dell'organo. Agli uomini è data tale una operazione, la quale trascende non pure l'immediatezza della materia, ma la mediazione medesima dell'organo; operazione affatto incorporea e separata.[1]

Chi ha notizia del processo aristotelico nella dottrina dell'anima, si sarà già accorto, come il Cesalpino l'abbia invertito. Aristotile si solleva dagl' infimi gradi della vita sino all' intelletto agente; il suo metodo è lo [illegible]. Cesalpino discende, digradando, dall'intelletto sino all' ultima forma della vita vegetativa, di cui mostra la partecipazione. A far chiaro ciascuno della verità di questa avvertenza, io riduco a mente ciò che dice lo Stagirita dell'ordine delle nostre facoltà, e ciò che ne dice il filosofo aretino. Aristotile dopo aver contato a quattro le funzioni della vita, l'intelligenza cioè, la sensibilità, il moto spontaneo, e la nutrizione, non lascia di avvertire che quest' ultima funzione può sussistere da sola, ma le altre, senza di essa, non potrebbero.[2] Cesalpino, di rincontro, tiene ogni altra sostanza per inseparabile da quella prima, ch'è poi l'intelligenza, e questa sola per separata da tutte.[3] Se la pianta perenna nella specie,

[1] « Eadem igitur, intelligentia vegetabilibus quidem facultatem tribuit alendi et gignendi sibi simile, at sine cognitione, carent enim medio, quo pati possent sine materia (2, *De Anim.*, text. 124). Animalibus vero etiam sensum, quo iudicare possent sensibilia, eorum species recipiendo sine materia, dum tamen organa patiantur cum materia. Tandem hominibus, operationem sine organo communicat, quod est intelligere, gradatim ab operatione valde corporea transiens ad incorpoream et separatam. » Caesal., loc. cit., cap. cit.

[2] *De Anim.*, lib. II, cap. II, § 4.

[3] « Ex dictis igitur patet quo pacto immortalis substantia mortalis par-

mediante la generazione, bisogna che tragga dall' eterna sostanza quel tanto di non corruttibile, che la fa perennare; chè l'eterno non può d'altronde, che dall'eterno derivarsi. [1]

Dalle quali cose tornando alla doppia forma dell'intelletto, l'intelletto possibile esprime appunto la partecipazione del divino; come, in minor grado, l' esprime il senso, ed in minimo poi la riproduzione della pianta. L' intelletto agente è la sostanza divina medesima partecipata. [2] Il perchè questo è misura, alla quale si riportano sì le cose intelligibili, come le sensibili; ed egli è misura a sè, intelligibile ed intelletto. Nè si creda ch' ei perfezioni l'intelletto possibile, come se fosse obbietto estrinseco; nè che ammannisca gl' intelligibili, e gli porga belli ed apparecchiati all' intelletto possibile; non potendosi dare universali staccati, salvochè nell'intelletto; nè l' astrazione potendo altro se non versarsi su le condizioni materiali, non mai crear di pianta l'intelligibile. Come adunque operi, forse non si sa: questo però è certo, esser l' intelletto agente a noi insito, e non proveniente da fuora. [3] Il Cesalpino esita nel determinare

ficiat, et in corpore mortali inhabitet, cum tamen immixta sit, esse enim omnium ab hac substantia inseparabile est: hæc autem ab omnibus separata. » Id., eod.

[1] « Æternitas enim non nisi ab æterno fieri potest. Cum igitur vegetativi opus maxime proprium sit generare simile, in quo est speciei æternitas, non aliquid corruptibile esse eius substantiam oportet. » Id., eod.

[2] « At si hæc ita se habent, cur non ponitur sensus agens, ut intellectus agens? An ad sensum præstandum sufficit sola intelligentiæ participatio in eo gradu? Sed ad intellectum necesse fuit non solum participationem eius esse, sed etiam id quod participatur, qui appellatur intellectus agens. Patet igitur illud idem, quo intelligibilia iudicantur, etiam sensibilia iudicari, mensura enim est omnium. » Id., eod.

[3] « Agit autem is et perficit intellectum possibilem, non ut obiecta extrinseca, nam et hæc similiter in potentia sunt, ut egeant eodem agente, qui simul illud faciat de potentia actu intellecta, et intellectum possibilem actu intelligentem: unus enim est actus utriusque, scientia et id quod scitur. Neque abstrahendo præparat intelligibilia ad intellectionem, quasi cum uni-

il contenuto dell'intelletto agente, e benchè talvolta appaia di assegnargli i supremi principii, e che la sua opinione si possa perciò ridurre a quella di Giovanni Grammatico, di cui altrove si è discorso, nondimeno, a guardarvi sottilmente per entro, ci si scorge alcunchè di nuovo, non dovendo egli provvedere al solo intendere, a cui quei principii poniamo che potessero bastare, ma eziandio al sentire: avendo ad essere massima misura di tutte cose. E poi l'intelletto agente per Cesalpino è Dio, dal quale si differenzia solo in quanto che come intelletto agente egli è congiunto con noi, con una particolare partecipazione.[1]

La critica intanto che fa delle altrui opinioni colpisce al segno. Ei non nomina di chi siano le opinioni, che combatte, ma noi sappiamo a chi appartengono. Lo intelletto agente non è un obbietto esterno. Se fosse così, la stessa difficoltà, che s'incontra nel recare in atto l'intelletto possibile, si riaffaccia nel ridurre intelligibile in atto un obbietto che fosse intelligibile in potenza. Lo stesso si dica del fantasma, il quale non trascende la particolarità. Si riponga quella virtù attuosa nell'astrazione, non approderà meglio. L'astrazione se potesse

versalia per abstractionem facta fuerint, adhuc sint intelligibilia nondum intellecta: non enim dantur universalia separata præter quem in intellectu: neque sola abstractio sufficit ad intellectionem: abstractio enim respicit alienas conditiones, ut materiales: non efficit appræhensionem ipsius *quid est*, quod est obiectum intellectus: sed sui præsentia, tamquam mensura per se notissima, licet forte nobis ignota, insita tamen, non aliunde quæsita indicantur et cognoscuntur a nobis, quæ in sensibilibus et phantasmatibus latent: ut luminosi corporis præsentia colores emergunt, qui in tenebris latebant. » Id., eod.

[1] « Quomodo igitur ipse homo differat a Deo? Et quomodo multi numero sint homines? An quemadmodum de multitudine moventium orbes cœlestes diximus, similiter hic dicendum? Unum enim simpliciter est ipse prima substantia, unde omnibus pendet esse, et hic est ipse Deus optimus maximus. Quatenus autem a pluribus participatur, multitudinem assumit, et hic quidem Saturnus dicitur, hic vero Jupiter, hic vero homo. » Id., eod.

ammannire gl'intelligibili, ed offrirli all'intelletto, ei sarebbero intelligibili separati fuori dell'intelletto: cosa assurda. E poi l'astrazione, scevera nell'obbietto gli elementi uno dall'altro, ma li lascia tali, quali erano, non li trasforma. L'intelletto agente non è dunque nè l'obbietto, nè il fantasma, nè l'astrazione. Che cosa sarà? È Dio in quanto partecipato: non la sola partecipazione, la quale è transitoria, nè ha un'operazione propria; ma la sostanza medesima di Dio partecipata. Così l'intelletto agente relegato dall'Afrodisio fuori di noi, insinuato dal Porzio nelle cose sensibili, dallo Zabarella ne' fantasmi, viene dal Cesalpino immedesimato con l'intelletto umano. Il quale però non è solo intelletto agente, ma altresì intelletto possibile, e fa tutt'uno perfino col senso, perchè ogni cosa, secondo il vecchio adagio di Talete, è piena di Dio. Ed i gradi inferiori della vita, la vegetazione ed il senso, sono congiunti con l'intelletto, ed attingono anch'essi una maniera d'immortalità, la quale si mostra come generazione, e si estende alla specie. L'uomo solo ha il privilegio di esser immortale come individuo, perchè ei non partecipa soltanto all'intelletto, ma è l'intelletto stesso. Nè, sciolto che sarà dal corpo, avrà più mestieri di essere accompagnato da quella parte di materia, di cui era fasciato. A distinguersi numericamente, gli basterà avervi una fiata aderito. Ma come farà a non confondersi con Dio, perduta che avrà quella partecipazione, per la quale se ne differenziava? Il Cesalpino prevede l'istanza, e la risolve d'avanzo. L'intelletto umano avrà pronta ai suoi servigi l'universa materia, alla quale sarà presente senza restrizione di luogo; come ora facciamo immaginando. Per siffatto commercio che serberà con la materia ei si diversificherà da Dio, il quale non vi ha comunicazione di sorta.[1]

[1] « Nec quaerendum est, utrum illa pars materiae, cui assistebat vivente

Da questo sottilissimo filo il Cesalpino fa pendere il divario che disgiunge il nostro intelletto dal divino; da una relazione di più che noi abbiamo con la materia, e che Dio non ha. Così risolve il problema della immortalità, e concilia la limitazione della nostra persona con l'infinitudine del nostro pensiero.

Qual giudizio bisogni portare della soluzione del Cesalpino su la natura dell'anima, non è molto difficile a dire. Che si diparta dallo esclusivo indirizzo delle due opinioni signoreggianti è savio consiglio, e nella critica fa prova di aver compreso la fiacchezza dei due commenti. Non però appare così abile nel ritrovare il vero punto di conciliazione. L'intelletto per lui viene da fuora, ed intanto è compreso nel seme, riproducendo l'incertezza aristotelica.[1] Ed in quanto viene da fuora, si accosta all'Averroismo; ed in quanto è compreso nel seme, piega all'Alessandrismo. Il punto sta che per lui la partecipazione è indispensabile ad ogni sostanza, la quale non fosse Dio, appunto per potersene distinguere. Dio non è pensabile se non per la sottrazione della materia: le altre forme non sono pensabili se non per la giunta della materia,[2] talchè, se la materia è fonte della differenza e della pensabilità, ella è non meno essenziale dell'intelletto, che da solo sarebbe il divino astratto,

homine, etiam post mortem comitetur intelligentiam: non enim est necesse, cum ad intellectionem non egeat huiusmodi corpore, sed satis est ad distinctionem numeralem aliquando huic adhæsisse; nunc autem universi materia communis satisfacit, ut sit distincta a prima intelligentia, quæ secundum se nullum corpus respicit. » Cæsalp., *Dæm. Invest.*, cap. III.

[1] « Mens autem licet de foris accedat, in semine et in prima animalis constitutione comprehenditur. » 2, *De gen. Anim.*, Cæsalp., *Quæst. Perip.*, quæst. VIII.

[2] « Hierauf beruht seine Lehre, dass zwei Arten der Substanz anzunehmen sind, von welchen die eine durch Wegnahme der Materie, die andere durch Zusatz der Form zu Materie gedacht werden müsse. » Ritter, *Geschichte der neuern Philos.* Erster Theil, pag. 670.

non partecipabile. Quindi la ragionevolezza sì dell'esigenza di Alessandro, come di quella di Averroè.

Ma la dottrina dell'anima nel Cesalpino si collega con tutto il suo sistema, del quale vorremmo poter dire più largamente di quello che il nostro tema comporti. L'intelletto agente è nell'uomo ciò che Dio è nel mondo. La vuotaggine del concetto di Dio si travasa in quello dell'intelletto. Dio non è pensabile se non perchè da lui si sottrae la materia; onde lo stesso interviene dell'intelletto agente. Quindi proviene la necessità di accoppiarlo con l'anima, e con l'intelletto possibile, dove sta la possibilità del conoscere. [1] E fin qui la cosa va; ma quando il Cesalpino parla di un'azione propria dell'intelletto agente, scevra di ogni fantasma, indipendente dalla materia; quando all'intelletto agente accorda la separabilità e l'immortalità, senza che però si confondesse con Dio, nè smettesse la sua distinzione numerica, allora la matassa si arruffa, nè a lui medesimo occorre modo di dipanarla. In che consiste cotesta operazione separata? Come si genera? Una volta pare che abbia ad essere un'operazione originaria, un'altra volta un transito graduale, ed un processo. E se è un'azione primitiva e completa, a che giova la comunicazione con l'intelletto possibile? E se è un processo, un risultato, come potrà aver luogo, tolto che fosse l'intelletto possibile, e l'anima donde attingeva i primi elementi? [2]

[1] « Der Verstand trägt die Möglichkeit der erkennbaren Formen in sich; daher hat er keine besondere Form; sein Vermögen zu erkennen ist aber von dem Subject, welchem es zukommt, nicht zu trennen, und dieses Subiect ist die Seele. » Ritter, op. cit., loc. cit., pag. 688.

[2] « Ipsum autem solum per seipsum intelligibile et intellectum fuerit. » Cæsalp., *Quæst. Perip.*, quæst. VIII.

E qui l'intelletto agente si dà per intelletto originariamente in atto. In questo altro luogo l'intelletto agente si dà, invece, per un processo. « At quæ differentia fuerit inter animas hominum, et reliquorum mortalium? An

È la stessa irresolutezza che regna nel concetto di Dio, il quale una volta è fine delle cose, e senza le cose non pare neppure pensabile, ed un'altra volta è sostanza separabile, ed anzi la sola che possa staccarsi da ogni altra. Ma a queste contraddizioni del Cesalpino, che si ricongiungono con la teorica dell'anima umana, basta avere accennato: quella su la quale insistiamo è la incertezza con cui concepisce l'intelletto agente. Gran merito ha nello aver detto che il divino è indispensabilmente intrinseco all'anima nostra; che non la sola partecipazione, ma eziandio la sostanza medesima partecipata è nostra, e ci appartiene. Gli facciamo poi carico di non aver saputo determinare l'intelletto agente nè come atto originario nè come risultato, o in altri termini, nè come sistema di concetti, nè come spirito. Ben gli è balenata l'una e l'altra determinazione, ma non vi si è saputo fermar tanto da penetrare il fondo di quelle divinazioni filosofiche. Dio, o l'intelletto agente, è per lui la massima misura a cui si riferiscono intelligibili e sensibili; è l'insieme dei principii notissimi; è quello che fa possibile il pensare, e che riduce ad atto l'intelletto possibile, non come agente esterno, nè come obbietto, nè come fantasma, e nemmanco come azione intrinseca ridotta a semplice astrazione; ma che cosa sia veramente nol sa ridire; è cosa forse a noi ignota. L'intelletto attivo sollevasi dalle operazioni del congiunto, diviene intelletto speculativo, acquista un'operazione propria, mediante un transito progressivo; ma quale sia l'andamento di questo processo, e dove ten-

solus homo vergere in seipsum potest, per intellectum speculativum, et ex operatione coniuncti *transire* in operationem propriam intellectus? ....

» At vero si intellectus agens aliam operationem propriam homini non præstat, scilicet ipsum intelligere sine phantasmate, hominis anima similiter interibit, ut cæterorum animalium. » Cæsalp., *Quæst. Peripat.*, quæst., VIII.

a, non è chiaro. Tali mi paiono del Cesalpino i pregi
i difetti.

Con la Chiesa non ebbe briga, tra per essersi ri-
esso alla Teologia nella soluzione dei contrasti tra
sua dottrina e la fede, e forse più ancora per essere
ito sotto la protezione del pontefice. Non schivò però
i assalti della critica, ed insorse contro di lui Niccolò
urello, professore di medicina e di filosofia ad Altorf,
n un'opera, alla quale, alludendo al cognome di Ce-
pino, diè per titolo: *Alpes caesae*. Tra le altre cose il
urello dimostrò come il filosofo di Arezzo avesse al-
rato il concetto del Commentatore arabo, a proposito
ll'intelletto separato. Difatti il Cesalpino, tra le due
rti allora discordanti, piega piuttosto verso l'Averroi-
o, comecchè ne avesse rigettato quella disgiunzione
stanziale, che di quel sistema era il punto più combat-
to, e meno sostenibile.[1]

CAPITOLO DECIMOPRIMO.

ifici del Pomponazzi dopo la sua morte. — Crisostomo Javelli, Girolamo Cardano, Federico Pendasio.

Morto che fu il Pomponazzi, se cessarono gli odii,
n si rallentò l'ardore della disputa. Di quanti scris-
ro, lui vivo, facemmo menzione nella vita del filo-
fo, come di gente da annoverare più presto tra i
rsecutori, che tra i contraddittori, tranne quel pic-
lol numero, a cui il nostro filosofo degnossi rispon-
re. Uno però ci si riaffaccia, mutato sembiante, voglio

[1] La settima delle sue Questioni peripatetiche ha per titolo: « Intelli-
gentiam humanam multiplicari secundum hominum multitudinem. » Lib. II.

dire Crisostomo Javelli, il quale, sotto il nome di fra Crisostomo da Casale, scrisse le conclusioni cattoliche per farmaco al veleno del Pomponazzi, da aggiungersi in fine del libro della Immortalità. Avemmo occasione di ammirare l'animo pacato e cortese con cui dettò quelle conclusioni: non troviamo però ora pari motivo di lodarcene. Lo Javelli nel 1533 compose uno scritto su la *indeficienza dell' anima umana*, dove si propone di provare l'immortalità secondo la via di Aristotile, secondo quella di Platone, ed infine secondo la via della naturale inclinazione, e di una cognizione in certo modo naturale. Deliberato di mostrare che Aristotile avesse tenuto per ferma la immortalità dell'animo nostro, si fa a combattere quelli che di lui avevano opinato il contrario. Tra questi presceglie quattro, Herveo, Scoto, il Gaetano allora Cardinale, e Pietro Pomponazzi mantovano, filosofo moderno, com'ei dice, solito ad esser chiamato Peretto. Non l'ha però contro di tutti ad un modo. Herveo e Scoto, a parer suo, procedettero con più modestia, nè si risolvettero a dire Aristotile ostile alla dottrina della immortalità, ma se ne stettero al dubbio. Più risoluto il cardinal Gaetano, sostenne che per Aristotile l'anima nostra avesse a mancare; ma con prudenza le ragioni addotte desunse tutte dal testo del filosofo greco, nè sopra altri fondamenti si puntellò. Più importuno di là da tutti trascorse il Pomponazzi, che non pure delle parole di Aristotile si valse, dove trovava qualche colore di convenienza con la sua dottrina; non pure i testi superficialmente intesi torse alla sua intenzione, ma non trasandò argomento, per leggerissimo che fosse, a convalidare il suo proposito; tanto che se egli, lo Javelli, non fosse stato armato di santa pazienza e di costanza, non avrebbe potuto sopportare tanta malvagità. Dove il Pomponazzi si sconfidava di convincere

con valide ragioni, pare a lui che fosse ricorso ad astuzie di mille guise, studioso di trarre dalla sua e di allettare gli uditori, non meno che i filosofi di quella età.[1] Così il frate filosofo. Or qui bisogna ricordare quali umane e benevole parole egli avesse tenuto col Pomponazzi vivo, come il buon Peretto riponesse in lui tanta fiducia, da scrivergli, e pregarlo gli levasse quella molestia, che allora gli arrecavano frati che la pretendevano a filosofi, e filosofi che si eran dati al bacchettone. Lo Javelli rescrisse, compiacque ai desiderî del filosofo, mallevò la buona fede del Pomponazzi, predicò a tutti non si scandolezzassero. Come va che ora tiene altro linguaggio? La ragione si trova nel libro medesimo dello Javelli, benchè colorata, e tirata ad onestare il suo procedere doppio e fratesco. Prima, ei dice, il Pomponazzi si restrinse ad addossare ad Aristotile la dottrina della mortalità dell'anima; poi la tolse sopra di sè, e alle argomentazioni aristoteliche ne aggiunse altre sue, da chiarire ognuno che quella fosse pure la sua opinione, comecchè s'ingegnasse di persuadere il contrario e di voler parere cristiano.[2] Il pretesto dello Javelli non tiene, contuttochè fosse scaltramente escogitato. Il Pomponazzi nella brevissima prefazione al suo libro della Immortalità dichiara espressamente di voler cercare della immortalità dell'anima nostra non solo secondo la mente di Aristotile, ma eziandio secondo la ragione naturale, prescindendo da ogni rivelazione. Nè la ragione naturale era prerogativa del solo Aristotile, dimodochè lo Javelli avesse potuto confonderla con lui. Questo sul mal pensato pretesto: ora, ripiglio io, mettendo assieme due notizie, la causa vera della mutazione dello Javelli verso il Pomponazzi risalterà evidentissima. Il Pompo-

[1] *Tract. De Animæ humanæ indeficientia*, pars I, cap. 3.
[2] Id., eod.

nazzi aveva conchiuso il *Defensorio* con una tirata violenta contro i frati, e lo Javelli era frate. Fu dunque desiderio di riscossa mal domato da carità quello che indusse il frate a mutar linguaggio, non già che il filosofo avesse modificato la sua tesi, come lo Javelli vorrebbe dare ad intendere.

Su le soluzioni che propone contro il Pomponazzi non vale il pregio che ci fermiamo, non essendoci nulla che sappia di nuovo, e che non si possa ridurre alle diffusissime allegate dal Nifo. Noto solo come egli si contraddica, talvolta sostenendo che Aristotile tenesse per ferma l'immortalità, e tal'altra dubitandone, e soggiungendo da ciò non provenir nocumento di sorta alla dottrina medesima, non dovendosi scambiare la filosofia aristotelica con la filosofia assolutamente. E nell'insieme del suo argomentare si scorge un fare irresoluto ed un giuocar di equivoco. Il Pomponazzi, per esempio, aveva detto che se l'anima una volta intendesse per via di fantasmi, ed un'altra no, avrebbe conseguentemente due modi di essere così diversi, da doversene arguire diversità totale di essenza. Lo Javelli replica che una medesima cosa può benissimo avere due diverse maniere di operazione, senza che se ne alterasse la essenza; una maniera naturale, ed un'altra oltrenaturale (*praeter naturam*). Così il fuoco quaggiù tende in alto; nel globo della luna si muove rincircolando, senza lasciar di essere numericamente lo stesso. La qual ragione quanto vaglia, lascio considerare al lettore.

Meritevoli di esser risapute stimo le cause che, a suo credere, possono indurre a negare l'immortalità. È una notizia peregrina ed insieme preziosa per qualche moderno zelante. Adunque quei che negano l'immortalità dell'anima, secondo l'avviso dello Javelli, o almeno quelli che

i negavano a' tempi suoi, sono o empi, o ignavi e voluttuosi, o scellerati, o insani, o malinconici, o nati sotto le costellazioni di Saturno e di Mercurio, quando hanno ritroso corso, o agitati da fervore giovanile; i quali ultimi però sono in miglior condizione, e guariranno, come prima gli anni faranno loro somma addosso, e ne spegneranno l'ardore.[1] Fra tutti poi a me punge carità di quegl' innocenti che si trovano in ballo per colpa di quei commettimale di Saturno e di Mercurio; e se il frate fosse vivo, vorrei pregarlo di sceverarli da quella compagnia per niente gradevole. Fuor di scherzo, cotesto sedere a scranna, e malmenare chi discorda dalle nostre opinioni, non mi va; e vorrei un poco più di modestia e di temperanza, ed anzi di giustizia, in certi filosofi, i quali avendo dalla loro la credenza delle moltitudini, si tengono in grado di soverchiare chi se ne diparte, e di schernirlo, o peggio ancora di compiangerlo. Ed a proposito della immortalità, anche oggidì, le cause dallo Javelli annoverate sarebbero forse ripetute volentieri da qualcuno. Io non dirò col Büchner che i più tenaci propugnatori della immortalità individuale siano stati in generale quelli le cui anime non meritavano forse una sì lunga ed accurata conservazione;[2] no, ma desidero che nella scienza non si faccia luogo alle passioni, e molto meno allo zelo religioso, che fra tutte le passioni è quella che più trasmoda, e che meno si può frenare.

Un giudizio in parte favorevole, in parte severo portò del Pomponazzi Girolamo Cardano, il quale professò medicina a Bologna dal 1562 al 1570, chiamatovi per opera del cardinale Carlo Borromeo e di Alciato, suoi amici, secondochè egli stesso racconta in quel li-

[1] Javelli, *Tract. De Anima humanæ indefic.*, pars III, cap. 4.
[2] Büchner, *Force et matière*, trad. par A. Gros-Claude, pag. 205.

bro bizzarro, che intitolò *De vita propria*. Curiosi particolari ivi conta di sè, e tali da mostrarci quale strano miscuglio fosse il suo temperamento, nel quale, al dir di Hegel, la dissoluzione ed il fermento del suo tempo si rivelarono nel colmo, e che rende immagine dello stralciamento che lo spirito umano pativa dentro di sè.[1] Dedito alle scienze occulte, miscredeva i miracoli, e si professava poi devoto non solo a Dio, ma alla Vergine, ed a san Martino.[2]

E così vario e discorde con sè si palesa nella critica che fa del Pomponazzi, il quale ora gli pare troppo credulo, ed ora empio; empio per negare l'immortalità, credulo per ammettere i miracoli, che non è da filosofo l'accettare.[3] Ond'egli, con tutta la devozione speciale per san Martino, lascia che Dio li faccia, ma, come filosofo, non se ne ingerisce. Del resto il Pomponazzi gli pare uomo preclaro, nè piccolo ornamento di quella età.[4] Se non che nella polemica su l'immortalità si lasciò adescare dal desiderio di gloria; nè prima l'aveva recisamente negata, ma datala per dubbia; dipoi, sdegnato, negolla, per essere stato accagionato di eresia.[5]

Le opinioni filosofiche del Cardano su la natura dell'anima sono state soggette a notevoli variazioni. Co-

[1] « Hieronymus Cardanus.... war ausgezeichnet, als ein weltberühmtes Individuum, in welchem die Auflösung und Gährung Seiner Zeit in ihrer höchsten Zerrissenheit sich darstellte. » Hegel, *Geschichte der Philos.*, vol. 3, pag. 198.

[2] Girolamo Cardano, *De vita propria*, tom. I, cap. 21.

[3] « .... in altero levis, in altero impius habeatur. Nos autem dicimus, quamquam etiam animi immortalitatem tueremur, miracula quidem ad Deum pertinere, sed non esse philosophi, qui secundum naturam loquitur, ea admittere. » Girolamo Cardano, *De animi Immortalitate*, vol. II, pag. 487.

[4] « Pomponatius, alioqui præclarus vir, ac nostri ævi non leve decus. » Id., eod.

[5] « Pomponatius de gloria decertat. » Id., eod., pag. 493.

nunciò dall' ammettere l' unico intelletto degli Averroisti; dipoi lo discredette, ed appigliossi alla distinzione e alla moltiplicazione degl' intelletti; da ultimo tentò di conciliare l' unità dell' intelletto con la pluralità delle sue manifestazioni. Coteste mutazioni si trovano insegnate a tre libri diversi, la prima nel libro *De Uno*, la seconda nel libro *De Consolatione*, la terza nel *Theonoston*. Della immortalità inoltre scrisse un libro apposito, oltre quanto ne aveva detto nel *Theonoston*, e dedicollo a Filippo Sacco, preside della Gallia Cisalpina, consigliere di Francesco Sforza duca, il quale Sacco, se vogliamo dar retta a lui, gli aveva fornito prova non pure della origine divina dell' anima, ma eziandio che per vecchiezza ella nè si debilita, nè si logora. Nè siffatta ragione si vuol tenere per una espressione ingegnosa e cortese, facendovi egli assegnamento sul serio. Dopo confutate tutte le argomentazioni platoniche, ei si domanda: — Non v' è dunque modo di sostenere quella opinione? — E il sostegno più valido gli par questo, che l'anima per contagio del corpo non infettandosi, nè per vecchiezza o per languore stremandosi, non può dipendere dal corpo, e molto meno essere parte o facoltà di esso. Sperimentarne in se medesimo la evidenza, chè attempato già nei quarantatrè anni, quanto sente infiacchire le forze corporali, tanto si accorge che la memoria gli cresce; cosa che non potrebbe succedere se l' anima perdesse sue forze insieme al corpo. [1]

L' ingegno del Cardano è forse paragonabile con quello del Bayle, che si compiaceva nel chiamarsi adunanuvole. Espone difatti le ragioni addotte pro e con-

[1] « Et nos, cum iam quadragesimum tertium agentes annum, aliquo modo vires corporis debilitari sentiamus, memoriam tamen augeri percipimus: id fieri minime posset, si anima ipsa cum corpore ipso vires amitteret. » Cardano, cod., pag. 481.

tro l'immortalità, e non ne mena nessuna buona, trovando in tutte qualche difetto. Quelle di Platone, degli Alessandrini, del Nifo, tutte egualmente mostra manchevoli; non meno che le altre in contrario arrecate in mezzo dall' Afrodisio, da Galeno, da Scoto, da Pomponazzi. Del non parteggiare per nessuno si gloria, intento solo a raggiungere la verità.[1] Solo Aristotile trova concorde a sè, che nell' intelletto ha sceverato l' involucro, onde quasi è fasciato, dalla sostanza immortale. Ed in tale sentenza ei s'acqueta, che l' anima sia mortale, immortale l' intelletto.[2] L' anima, quasi terso cristallo, accoglie in sè l' intelletto, come quello fa dei raggi del sole, e ne riverbera fuora la forma dell' iride. Onde l' unione di entrambi è da parte dell' anima una certa assunzione, da parte dell' intelletto un cotale irraggiamento.[3]

Qua e là traluce qualche osservazione profonda. L' intelletto è sostanza da sè.[4] Non però si creda, che fosse Dio, perchè in tal caso nè sarebbe in noi, nè avrebbe bisogno, a conoscere, dell' intelletto passivo; ed in fine, se fosse veramente lui, noi non intenderemmo attivamente, ma passivamente.[5] La quale osservazione, benchè fatta per combattere l' Afrodisio, sta pure con-

[1] « Philosophum agimus, veritas bravium est. Pudeat nos dicere cuiquam parti favisse, integra omnia voluimus. » Pag. 465.

[2] « Mortalis anima, immortalis intellectus. » Pag. 510.

[3] « Igitur ut translucida corpora, velut cristallus, et vitrum, radios solis intra se possunt recipere, ac sola ipsa etiam iridis formam in adiacentia emittere, sic fiet de humana anima cum intellectu: quare animae huius ad intellectum unio, assumptio quaedam est, et ipsius ad illam quaedam illustratio. » Cardano, op. cit., pag. 510. — Vol. II, Lugduni, 1663.

[4] « Intellectus ipse substantia est. » Id., eod., pag. 485.

[5] « Ridiculi igitur sunt, qui agentem intellectum Deum esse statuunt: nam nec ille in nobis est, nec nunquam non intelligit, nec patiente indiget, et si ille est, iam nos non active intelligimus, sed passive tantum. » Id., eod., pag. 498.

tro Averroè, il quale pone l' intelletto come esterno. Se non fosse da sè una sostanza, ma soltanto un atto, come formerebbe la prima azione? [1] Quindi stabilisce il divario che corre tra la sua opinione e quella dell' Afrodisio. L' intelletto agente è immortale, differente dall' intelletto passivo, non però in modo, da esser due, ma solo in quanto il passivo è separabile, e l' agente è separato. [2] Il passivo è corruttibile, e se si dice separabile ed immisto, è per rispetto all' operare: l' intelletto agente poi è separato ed immortale. Tale esser la dottrina di Aristotile, che il Pomponazzi frantese, credendo che l' anima razionale stesse nell' intelletto passivo, dove al contrario ella è riposta nell' intelletto agente. [3]

Della conciliazione tentata tra Alessandro e Averroè non si tiene però il Cardano molto soddisfatto. Benchè avesse accordato al nostro intelletto una sussistenza sostanziale, che gli era dall' Afrodisio contesa, benchè avesse riposto la vera anima ragionevole in questo intelletto agente contro il parere del Pomponazzi, ed avesse infine contro alla dottrina averroistica moltiplicato gl' intelletti secondo gl' individui umani, egli si accorge che la sua dottrina non si accosta alla vera pietà, quantunque discrepi manco da essa, paragonata alle al-

[1] « Est vero illud apud Alexandrum difficillimum, quod si agens intellectus nulla natura est, sed actus tantum eius qui intelligit, quonam pacto primam formabit intelligendi actionem, nullus in actu existens. » Id., eod., pag. 498.

[2] « Nunc igitur quid intersit inter nos et Alexandrum, facile est intelligere: nam agentem hunc nos declarabimus immortalem, aliumque a patiente intellectu, non quidem ut duo omnino sint, sed quoniam patiens separabilis inquam est, sed agens separatus. » Id., eod., pag. cit.

[3] « Per patientem intellectum, qui corruptibilis est, intellectum ac animam rationalem Pomponatii intelligit, in quo ille decipitur: nam agentem vult esse rationalem animam. » pag. 489.

tre sentenze dei filosofi.[1] Confessione assai ingenua, e, per un filosofo, rarissima.

Dall' accettazione ch' ei fa dell' immortalità esclude ogni castigo per le anime separate. Quindi nulla giova alla perfezione dell' ultimo fine, che siano o no immortali le anime nostre.[2] Anzi procede più in là, ed aggiunge che la fede nella immortalità non conferisce a ben vivere; esser testimoni Laerzio e Cicerone, che gli epicurei osservavano la fede più che i platonici; e minor molestia aver dato a Cristo i Sadducei che la negavano, che non i Farisei, i quali non pure all' immortalità, ma inoltre alla risurrezione dei corpi aggiustavano fede. E nel consorzio sociale procaccia più mali che beni l' opinione della immortalità. Le guerre di religione, che di quei tempi infierivano, porsero al Cardano questi lamenti, che non levò neppure il Pomponazzi. Cattolici e Luterani si trucidavano l' un l' altro: il Cardano riflette che quei mali si sarebbero ovviati, se non si fosse creduto in un' altra vita.[3] E nel deplorare gli sbagli dei sinodi, e la rilasciatezza dei pontefici nel chiamarvi i più favoriti, e l' incaponirsi dei legati, che avevano alienato dalla religione tutta Germania, egli usa tale libertà di linguaggio, da recar maraviglia, come lo si fosse lasciato scrivere impunemente.[4]

[1] « Hæc autem etsi non ad pietatem perfectam accedunt, non tamen ab ea, quantum reliquæ philosophorum discrepant. » Pag. 336.

[2] « Nec quantum ad hoc (perfectionem ultimi finis), est necessarium ponere animi immortalitatem, cum nec nos, etsi illam admittimus, possimus confiteri mulctam, et pœnas separatis animis incumbere, quanquam de hoc dubium sit, nec locus dicendi videatur. » Cardano, op. cit., pag. 505.

[3] « Quantum ad exitium pertinet, opinio de immortalitate animi, aliquando plura mala exsuscitat, quam bona: ut cum nostris temporibus totus mundus religione contentione pessundatur: Lutherani Catholicos oppugnant, cum Christum utrique colunt.... quæ mala nusquam essent, si omnes animorum interitum credunt. » Id. eod., pag. 469.

[4] » Pontifices hoc videant, qui dum per impulsum homines ad sum-

Intanto ei morì a Roma nel 1576, in età di settantacinque anni, aggregato al collegio dei medici e pensionato dal papa, ch'era allora Gregorio decimoterzo. Così il Cardano ebbe fortuna in ciò, benchè in altro fosse stato assai martellato da fieri colpi, e chiuse i giorni tranquillo a Roma, come il Cesalpino, il quale potè assistere al rogo del Bruno, che in punto di fede ci credeva forse più di lui. Forse ad entrambi giovò l'essere stati eccellenti medici, secondo quei tempi, e perciò nelle grazie dei papi. Entrambi difatti sono menzionati non pure nella storia della filosofia, ma in quella delle scienze naturali e mediche, dove specialmente il Cesalpino fece rilevanti scoverte; ed in quella delle matematiche, alle quali il Cardano volse i primi suoi studii. Tanto il filosofo di Pavia, come quello di Arezzo, tengono in filosofia un modo loro proprio, che li diparte dalle scuole opposte che si contendevano il campo. Seguendo una via di mezzo, temperano le esorbitanze delle due parti, e danno prova d'ingegno acuto e sagace. Del Pomponazzi trattò diffusamente il Cardano, tanto che tutto il libro della immortalità sembra aver di mira principalmente lui; forse per la fama che dovette trovarne superstite a Bologna, dove egli soggiornò ben nove anni, e di cui serbò poi sempre memoria, come di ogni cosa soleva.[1] Lo lodà talvolta, tal'altra è proclive a scusarlo, ora adducendo la tarda età, ora le

quos evehunt honores, non ex virtutibus, synodos etiam constituunt ex his, qui ut divitiis, ut gratia, et magistratu pollent, sic etiam in eruditione primas sibi vindicant partes, inde gravissimi errores exoriuntur. Sed iam pœnas male plectuntur.... Sic minimo errore legati tota Germania a religione abalienata est. » Id., op. cit., pag. 492.

[1] Suole il Cardano, tra gli altri ricordi, lasciar menzione delle case da lui abitate nelle diverse città. Ecco quelle di Bologna. « Bononiæ in via Gombru, inde in Galera in domo Ranutii, post in domo mea, quam emi prope sanctum Joannem in Monte. » Cardanus, *De Vita propria*, cap. 24.

forze logore per troppo studio, ora la foga del disputare, ed il dispetto di vedersi calunniato. Nè di sole lodi è largo, ma di qualche biasimo, e di rampogne, come quando lo accusa di vanità nel sostenere la mortalità dell'anima per farsi singolare dagli altri; o di leggerezza, per credere, nonchè a miracoli, a favole puerili, o anche infine di empietà. Insomma il Cardano non sa tener fermo in un giudicio; crede di correr dietro alla verità, e perciò è facile a cangiar parere. L'abbiamo visto nella dottrina della immortalità, dove non sa accordarsi nè con platonici, nè con averroisti, nè con alessandrei; l'ammette, senzachè volesse parere di concorrere nella stessa fede coi Cristiani. Nella mente di lui ribollono e fermentano, come direbbe Hegel, tutte le più disparate dottrine, che in quell' età si trovavano in contrasto, nè queste sole, ma credenze religiose, e superstizioni; e passioni prave, ed istinti generosi. Niuno forse potrebbe descrivere il Cardano meglio di quello che abbia fatto egli medesimo, scrivendo la vita propria, che sarebbe curioso documento a leggere e meditare.

Uno dei meno conosciuti, e dei più sodi e limpidi Aristotelici del secolo decimosesto è Federico Pendasio. Questi nato a Mantova, di nobile casa, ottenne poi la cittadinanza bolognese. Laureato in filosofia a Padova, nei ventitrè anni fu chiamato a leggere Logica a Pavia. Ivi stette tre anni. Invitato dal cardinale Ercole Gonzaga, lasciò Pavia, e, quando il Cardinale morì, fu richiesto di leggere filosofia a Padova, dove trovavasi gli anni 1564 e 1565, stando a quel che ne dice il Mazzetti.[1] Il manoscritto delle sue lezioni, che si conserva a Padova, e che io ho avuto sott' occhio porta quelle come dettate il 1577, e copiate da un Luigi Quirino:[2] il che non so

[1] *Repertorio di tutti i professori di Bologna*, di Serafino Mazzetti.
[2] Il ms. padovano del Pendasio ha questo titolo. « Friderici Pendasii

come si possa accordare col racconto del Mazzetti, che lo fa dopo il 1561 tornato a Mantova, e quindi condotto dai Bolognesi il 29 ottobre del 1571, per leggere filosofia nella loro Università, senza che indi si fosse più mai allontanato sino all' epoca di sua morte, che avvenne il 19 dicembre 1603. Sarebbero state per avventura le lezioni del 1577 dettate a Bologna, e di poi il manoscritto portato a Padova? Potrebbe essere, molto più che un altro manoscritto se ne trova nella Biblioteca di Ravenna. Il Patrizio nella dedica del primo tomo delle sue *Discussioni peripatetiche* a Zaccaria Mocenigo, chiama il patrizio veneto discepolo di Federico Pendasio, e di Ottavio Amalteo, uomini di nome celeberrimo.[1] Il Tasso si conta pure tra gli allievi più illustri del Pendasio, e lo udì forse a Bologna nella breve dimora che vi fece quel gran poeta, che allora non era niente di meglio che un giovane scapato.

Il fare del Pendasio rassomiglia molto a quello dello Zabarella, che in quel torno medesimo prese ad insegnare nella stessa Università padovana. Però per la storia di quella scuola giovano forse più i manoscritti del Pendasio, contenendo le lezioni tali quali si leggevano ai giovani, in modo che se ne può vedere l' indole dell' insegnamento, la durata delle lezioni, il metodo di esporre, e tante altre piccole notizie, che da un libro non si possono mai ricavare. Le lezioni rivelano la maniera nativa e spontanea del professore; il libro è sempre limato, riforbito, compassato, e mostra il professore medesimo, ma quando fa gala. Del Pendasio perciò

mantuani philosophi in Gymnasio patavino primo sero philosophiam profitentis in lib. 3 de Anima lectiones dictatæ 1577, quas ego Aloysius Quirinus coepi. » E qui ci è una piccola striscia del manoscritto tagliata, che forse conteneva altre indicazioni.

[1] Patrizio, *Discussiones Peripateticæ*, tom. I.

voglio esporre non pure la critica che fa del Pomponazzi, che sarebbe il mio assunto principale, ma tutta la sua dottrina dell'anima, riportandone copiosi frammenti, che ho ricavato dal manoscritto padovano, per dare un documento di più dell'insegnamento di quel secolo. Di lui ha citato qualche cosa il Rénan, chè prima, a quel che io ne so, non se n'era discorso: io sarò più diffuso.

La critica del Pomponazzi, ovvero la prova della immortalità dell'anima è scritta a parte, e si trova di altro carattere, in fine del manoscritto. Io la riserverò pure per l'ultimo, perchè mi pare piuttosto lavoro fatto per compiacere all'Inquisizione, e per obbedire al celebre decreto del Concilio Lateranense, che per manifestare una sua propria convinzione. Del che certo non lo lodo, ed anzi io riprendo assai, avendo avuto nello stesso suo compatriota Pomponazzi un esempio di ferma resistenza, che gli sarebbe stato a gloria imitare.[1] A proposito del Cremonini vedemmo come poi l'Inquisitore padovano proponesse il Pendasio a modello, e da certa gente non vorrei a nessun patto esser citato ad esempio, nuocendo alla riputazione di un galantuomo più certe lodi che certi biasimi. E che il Pendasio stesse alla lettera del precetto lateranense si pare, oltre alla onorevole menzione del Padre Inquisitore, dalla sua prima lezione, dove dichiara esser suo principale intendimento mostrare la convenienza della verità cristiana coi principii della filosofia, ed additare dove Aristotile la rasenta, e dove se ne discosta.[2]

[1] Lo Javelli ci fa sapere che il Pomponazzi ricusò di sciogliere le difficoltà da lui proposte su l'immortalità dell'Anima, ed invitò a farlo lo Javelli stesso, « eoquod rationes, quas formaverat contra immortalitatem animae in libro suo iam impresso, solvere noluisset. » Tract., *De Anim. indef.*, pars I, cap. 3.

[2] « Meum institutum hoc erit, vobis declarare, nullam esse probabi-

Gli altri, invece, interpretando Aristotile, non si curavano di raffrontarlo con la verità cristiana, la quale, pur mostrandosene in parole ossequiosi, effettualmente posponevano al filosofare aristotelico.

Degli espositori raccomanda San Tommaso, Alessandro d'Afrodisia, Simplicio e Temistio: di Giovanni Grammatico e di Averroè se ne rimette agli scolari, se loro talentasse di procacciarseli. Onde si pare la preferenza che dava al commento greco sopra l'arabo. Della esposizione che il Sessano aveva fatto degli antichi fa espresso divieto, come di cosa del tutto sbagliata, e da doversene con ogni studio guardare.[1]

Nella questione che si agitava allora sì fieramente, se l'anima razionale, o la dianoetica, fosse forma che dia l'essere all'uomo, ovvero che l'assista soltanto, ei sostiene la forma come nativa ed informante. Col Zabarella si accorda di tutto punto, perfino nello esporre la via di mezzo, che, a detta di Marsilio Ficino, avevan seguito i Platonici tra gli averroisti e gli alessandristi. Riprende l'Achillini di aver alterato la posizione di Averroè, considerando l'intelletto come forma veramente informativa, ma ritenendolo tuttavia come unico, nè moltiplicabile secondo il numero degl'individui.[2] Lo Za-

liorem, nec principiis philosophiæ magis consentientem, quam ea quæ docet christiana veritas. Ostendam igitur quantum Aristoteles ad hanc accesserit, quomodo pro maxima parte cum hac conveniat, nec non ubi, et quam ob causam ab ea deficiat. » Ms. del Pendasio della biblioteca padovana. Lect. 1a.

[1] « Imo interdico vobis penitus expositionem Suessani: nihil prorsus meo iudicio intellexit, quantum spectat ad intelligendum Simplicii et veterum sententias. » Ms. di Pendasio, lect. II. — Cito dal Ms. di Padova.

[2] « Achillinus (quodlib. III, dub. 2°) versatus est in hac consequentia. Admittebat ipse intellectum esse formam, negabat tamen hoc quod multiplicetur ad multitudinem individuorum: dicebatque: quamvis forma sit unica, multiplicatur per diversitatem dispositionum, per quas hæc forma tradit esse materiæ. Ultima dispositio in hominibus, per quam forma hæc unitur materiæ est (inquit) cogitativa. Ergo pro diversitate cogitativæ poterit ut hic intellectus unicus det varia esse. » Id., lect. 73.

barella aveva fatto al filosofo bolognese il medesimo appunto, nè senza ragione. Noi, discorrendo dell'Achillini, cercammo renderci conto di quella modificazione introdotta nella dottrina averroistica; dottrina, la quale nelle scuole italiane non fu accettata quasi mai puntualmente. L'Achillini fu più coerente con la verità, che con Averroè.[1]

La parte più rilevante del commento del Pendasio parmi quella, dove rintuzzando le ragioni degli averroisti, sostiene con Alessandro, poter l'intelletto benissimo essere una virtù della materia. Di lucidezza e di ordine non manca mai, ma qui è veramente commendevole. Gli averroisti, con a capo Averroè, si fondavano su quel principio, che dipoi fu rimesso in onore dalla scuola kantiana, doversi cioè la ricezione fare al modo del recipiente. D'onde deducevano che dal recipiente particolare non si potesse avere altra ricezione che particolare non fosse. Il Pendasio osserva, che la particolarità non riguarda il recipiente, ma la disposizione di lui nel ricevere: così l'occhio benchè *quanto*, non avendo la virtù visiva secondo la quantità, questa non gli è di ostacolo al vedere i colori. Il simile interviene dell'intelletto, il quale benchè singolare, nondimeno ciò non toglie ch'ei possa apprendere tutte cose, nel che consiste l'universale. Nè si dica che l'universale è infinito in potenza, e perciò la virtù materiale non n'è capace, dacchè il senso, virtù incontrastabilmente materiale, coglie la quantità, ch'è divisibile all'infinito.[2]

[1] « Sciatis tamen Achillinum tribuisse Averroi, quod putaverit intellectum esse veram formam dantem esse; et affert multas rationes, quarum nonnullae ostendunt potius hoc, quod simpliciter loquendo, intellectus sit forma. » Id., lect. 70.

[2] « Averroys huic nitebatur, quia receptio debet fieri per modum recipientis: recipiens particulare, ergo receptio particularis. — Solvit rationem. — Recipiens recipit secundum dispositionem, quam habet, et illa dispositio sit ratio recipiendi.... Oculus est quantus, oculus est materialis,

E contro ai suoi avversari mostra grande avvedutezza, e sagacia, osservando che ammettendo essi il senso come virtù materiale, e l'oggetto sensibile come infinito in potenza, non avevano più coerenza con quel principio, quando negavano che l'intelletto e l'intelligibile non potessero albergare nelle cose particolari. Il Pendasio perciò ha buono in mano contro di loro; e sa valersene a maraviglia.[1]

Gli occorre una istanza di Alberto magno, che pareva militare per la posizione di Averroè, ed è che tra il recipiente e la cosa ricevuta ci vuole proporzione; mentre tra l'universale ed il singolare non ve ne corre nessuna; ed ei la rimuove con molta arditezza, affermando l'universale non esser altro che una natura esistente negl'individui, nè potersi altrove apprendere, che negl'individui stessi.[2] Nella quale replica si sente già vicino il Campanella, ed il senso si solleva molto al di sopra di quello che prima fosse tenuto capace. Il senso che nel Cesalpino è fatto per cogliere l'apparente, e si palesa

sed quantitas non est ipsi ratio recipiendi; materialitas non est ipsi ratio recipiendi; propterea ab iis non impeditur a receptione colorum: et oculus recipit spiritualiter, quamvis sit materialis. Similiter hic, quamvis intellectus sit singularis, et consequens virtutem materialem, quia tamen singularitas non est ipsi ratio recipiendi, propterea non tollitur, quin possit apprehendere omnia, in quo consistit universalis. » Lect. 24.

[1] « Dicebat Com. 23°. Qui cognoscit universale, cognoscit infinita in potentia. Virtus materialis hæc non potest. Fabulæ! Virtus materialis recipiet quantitatem, quæ potest dividi ad infinitum; similiter pluralitas materialis sequitur divisionem continui, sequitur quantitatem: ergo nihil prohibet quin virtus materialis possit apprehendere quod sit potentia ad infinitum. » Id., lect. 24.

[2] « Similiter ratio Alberti nihil concludit, nam quando dicebat: debet esse proportio inter recipiens et receptum; concedo: inter universale et singulare nulla proportio. Imo maxima proportio, cum universale nihil aliud sit, quam natura in singularibus: quæ natura potest apprehendi, non apprehensis singularibus? » Lect. 24. Avverto, che nel ms. padovano in fine non c'è l'interrogazione, al qual difetto ho creduto dover supplire, per continuare il senso, altrimenti l'argomento non correrebbe. Però se si parlasse della ultima apprensione dell'universale, che tien dietro al processo conoscitivo, il testo potrebbe stare anche senza interrogazione. Scelga il lettore.

opposto all' intelletto, ch' è fatto per il vero, in Pendasio appare sostegno dell' intelletto, perchè questo non rinviene il suo obbietto fuori di quello.

La cognizione dell' universale non è dunque immateriale. Tal' è la conclusione della lezione ventiquattresima, la quale egli non solo tiene come giustamente dedotta dai principii di Aristotile, ma fa anche sua, perchè la dice conveniente con la diritta ragione.[1] E seguita a concorrere nel parere dell' Afrodisio anche più in là. L' intelletto è una pura potenza della forma, e si dice immisto in quanto è potenza semplicissima, che non inchiude nessun atto. Le potenze reali, come quelle degli elementi, le quali sono mischiate con qualche atto, sono limitate e ristrette: i sensi sono potenze a qualche cosa soltanto; l' udito ai suoni, la vista ai colori e via via; l' intelletto in fine è potenza a divenir tutto.[2] Non ha nessuno atto, come gli elementi, non ha disposizione piuttosto a questa che a quella cosa, come i sensi, è il puro diventare, si direbbe ora con linguaggio moderno. La distinzione dell' Afrodisio pare difatti che si riduca così. Le qualità originarie, o gli elementi possono divenire, ma hanno una determinazione, un atto primitivo, e son dette potenze reali. I sensi sono potenze, le quali sono qualche cosa, ma hanno una

[1] « Cognitio universalis non est immaterialis. Quare concludo hunc discursum (averroistarum) non esse Aristotelis, et non convenire cum recta ratione. » Ms. cit., lect. 24.

[2] « Cognovit quidem Alexander, intellectum esse puram potentiam formæ, sed novit esse immixtum, non quia sit potentia formæ, non forma; sed quia est pura et simplicissima potentia: et consequenter non debet includere in sui rationem aliquem actum. In potentiis ad formas reales, videtis quod quando potentiæ sunt commixtæ cum aliquo actu, illæ sunt restrictæ et limitatæ, ut in elementis....

» Et in hoc (intellectus) distinguitur a sensu: sensus enim est potentia ad quoddam tantum: auditus ad sonos, olfatus ad odores, gustus ad sapores, visus ad colores, et tactus ad tangibilia: hic autem ad omnia. » Id., lect. 29.

disposizione a qualche altra cosa determinata mediante un organo. L'intelletto non è nulla prima di essere in atto, è potenza purissima, non è legato a nessun istrumento corporeo, e quindi non è circoscritto a nessun obbietto particolarmente. Gli elementi, o le potenze reali, si potrebbero modernamente chiamare il divenire naturale, il passaggio da una qualità in un' altra. I sensi, o le potenze organiche, sarebbero il divenire dell' anima, il passaggio dalle qualità naturali alle specie rappresentative. L' intelletto, o la potenza pura ed immista, sarebbe il divenire dello spirito, o il passaggio dalla rappresentazione alla idealità pura. Avverto che nell' Afrodisio e nel Pendasio non ci è se non quella prima tripartizione: la traduzione nel linguaggio moderno è mia.

Il Pendasio dunque accetta puntualmente la dottrina dell' Afrodisio; e raccomanda, come lui, lo studio dell' anatomia per salire dalla struttura del corpo umano alla cognizione dell' intelletto.[1] Se non che, l' immagine del P. Inquisitore balenatagli in questo punto innanzi alla mente, lo disamora bruscamente dal suo Alessandro, non tanto però che il rincrescimento della rottura non trapeli. Accettato che l' anima ragionevole fosse forma del corpo a quel modo che aveva esposto l' Afrodisio; che l' intelletto fosse pura potenza; dimostrato innanzi, non essere impossibile che la virtù materiale assurgesse

[1] « Fiat melior compositio, emergent meliores operationes, ut in animalibus; et erunt tantæ virtutis, ut reddant animalia capacia disciplinæ, ut experimur in multis fœris. Ita ergo non est absurdum, quin hæc eadem temperies reddatur ad tantam excellentiam, ut emergat hæc virtus, quæ dicitur intellectus animæ potentia, ut appareant omnia obiecta. Hic est discursus Alexandri.... Et ideo præcipit Alexander (et hoc habetis in principio libri), ut nos versemur circa fabricam corporis humani, circa Anathomem, et debetis vos hoc facere, cum præsertim habeatis viros doctissimos circa huiusmodi facultatem, nam ex hoc poteritis ascendere ad naturam huius partis » Pendasio, Ms., cit., lect. 28.

allo intendimento; visto conveniente con la ragione che la cognizione dell' universale stia con la materialità della virtù intellettiva; non è una stiracchiatura poi la discrepanza ch' egli ostenta di avere con l' Afrodisio? Come si può dire, dopo tutto quello che ha detto il Pendasio, che l' anima sia forma immateriale, non rampollante dalla virtù della materia, e quindi separabile dal corpo? A me pare ripiego, e, quel ch' è peggio, mal pensato, e visibilmente escogitato dalla paura, come apparirà manifesto a chiunque leggerà le sue lezioni. [1]

Sottile ed ineluttabile è la critica che il Pendasio istituisce della dottrina di Averroè su l' unità dell' intelletto, e di tal chiarezza, da non potersene desiderare una maggiore, e che facilmente vince ogni altra confutazione fatta in quel secolo. Averroè sostiene l' unità e l' eternità dell' intelletto possibile, ma non può negare però la novità dell' intelletto speculativo, e della scienza individuale, alla quale se si vuol concedere l' eternità per rispetto al suo intrinseco valore, non si può però accordargliela da parte del subbietto in cui si trova, pel quale la scienza evidentemente è acquistata per via di fantasmi. Ora come conciliare ciò, vale a dire la novità della scienza in noi, e l' eternità dell' intelletto possibile? Averroè risponde, ammettendo l' eternità da parte dell' intelletto, la novità da parte dei fantasmi. Or ecco come Pendasio combatte questa posizione.

Posto che l' intelletto possibile sia una natura astrat-

[1] « Concedo quidem, animam rationalem esse actum eo modo, [illegible] Alexander exposuit, et intellectum niti huic animæ, et esse puram [illegible]tiam et præparationem. In hoc tamen ab ipso discrepabo, quia putavit [illegible] hæc sit forma materialis educta ex potentia materiæ. Puto ego hanc [illegible] ita esse formam corporis, ut non pendeat a corpore, et sic esse [illegible]*lem*, æternam et separabilem. » Pendasio, Ms., cit., lect. 29, in fine.

ta, bisogna che abbia un' operazione peculiare, che non può smettere: d' altra parte però, dovendo essere in potenza, non può avere nessuna cognizione essenziale in atto.[1] L' intelletto possibile, com' è concepito, inchiude dunque una contraddizione. Se ha un' operazione essenziale, dove va la sua indifferenza, e come si può dire potenza purissima? E se non ha operazione propria, come le cose intese, o la scienza, in cui consiste l'intelletto speculativo, si potranno dire eterne?[2] Cotesta alternativa posta dal Pendasio toglie all'averroismo ogni via di sfuggirne. Infatti l' intelletto possibile dovendo essere una pura potenza, o come dice il Pendasio, dovendo essere indifferente, ogni perfezione ripugna alla sua natura; quindi niente può avere di originario, e tutto per lui è qualcosa di sopravvegnente e di nuovo. E la novità fondandosi sui fantasmi, i quali sono corruttibili, la eternità dell' intelletto speculativo va in aria. Che se, per contrario, si vuole ritenere la novità, e si riferisce all' azione immediata dell' intelletto agente la perfezione dell' intelletto possibile, indipendentemente dai fantasmi, allora riuscirà inesplicabile la novità della scienza, o dell' intelletto speculativo. Il torto di Averroè fu di voler fare quest' ultimo eterno ed insieme nuovo; cose inaccordabili. Il Pendasio stringe gli avversari con questo dilemma. O l' intelletto possibile è recato a perfezione dall' agente im-

[1] « Si tribuamus huic naturæ abstractæ operationem essentialem sibi propriam, cum non possit eam penitus admittere (*amittere* credo debba dire), et ex altera parte, si servat istam cognitionem, cum non possit esse indifferens ad recipiendos habitus, fit necessario, ut non possimus tribuere huic naturæ hanc operationem sibi essentialem, qualis est cognitio intelligentiarum. Quid fit ex hoc? oportet ponere istam naturam in pura potentia, non habentem essentialem cognitionem, ut pura potentia. » Ms. cit., lect. 31.

[2] « Si habet cognitionem, quomodo indifferens? Si non habet, quomodo dicitis intellecta speculativa esse æterna? » Ms. cit., lect. 31.

mediatamente, ed allora la scienza sarà eterna.[1] Ovvero dipende dai fantasmi, e l'eternità non apparterrà più, se non alla specie.[2] Quindi cotesta sostanza astratta nè potrà avere operazione propria, nè essere pura potenza.[3]

Nè il Pendasio si dissimula le ragioni di Averroè, ed anzi le chiarisce, e le rafforza, esponendole, con tal limpidezza e vigore che il Commentatore potrebbe invidiargli. L'intelletto possibile fu creduto unico ed astratto dalla materia, non senza ragione: la causa fu questa. Se l'intelletto fosse numerato, sarebbe un che particolare, qualcosa di determinato, un corpo, o una virtù nel corpo. Come tale sarebbe intelligibile in potenza, perciò capace di muovere l'intelletto anche lui, e di essere dall'intelletto ricevuto. Ei sarebbe ad un tempo recipiente e ricevuto, movente e mosso; cose che da un peripatetico non si possono ammettere.[4]

[1] « Agens æternum, possibilis æternus, ergo intellecta speculativa erunt æterna, et tamen sunt nova.... »

[2] « Ergo ut servetur ista novitas, oportebat ponere.... aliquam causam novitatis, quam dixerunt esse phantasmata....

» Hæc (phantasmata) corrumpuntur, ergo et operatio corrumpetur, ergo non erit æterna, nisi in specie. »

[3] « Ista substantia æterna.... (intellectus possibilis) neque potest habere operationes essentiales, neque potest esse pura potentia. » Ms. cit., lect. 31.

[4] « Primum (Averroes) ostendit intellectum necessario esse unicum in omnibus hominibus, quæ fuit ejus sententia. Et affert hanc rationem. Si intellectus (loquitur de possibili) esset numeratus ad numerum individuorum, esset, inquit Averroes, *aliquod hoc*, idest aliquod particulare, determinatum, *corpus, aut virtus in corpore:* et tunc subdit: si hoc esset, esset quid intellectum potentia; nam materialia ex Aristotele.... dicuntur intellecta potentia: esset ergo potentia intelligibile: si potentia intelligibile; ergo inquit Averroes, esset subiectum movens intellectum, quia materialia sunt obiecta intellectus, esset ergo obiectum intellectus movens intellectum. Si esset obiectum movens, ergo non esset recipiens; quia, inquit Averroes, nihil recipit seipsum, idem non potest esse recipiens et receptum. Si ergo esset res recipienda, non esset recipiens, et tamen intellectus est recipiens. Haec est deductio Averrois pro unitate intellectus. » Ms. cit., lect. 32.

E sia; replica il Pendasio: accordo tutto, purchè siate coerenti con voi stessi. Se l'intelletto non può essere dello stesso genere della cosa ricevuta, come non può essere materiale appunto perchè conosce le cose materiali, così non potrà essere immateriale, se avrà da conoscere le cose immateriali. Voi, invece, mutate di principii secondo che meglio vi torna, ed ora asserite che il recipiente debba essere scevro della natura dell' obbietto ricevuto, ora per contrario che debbano essere dello stesso genere. [1] Appunto assai ragionevole contro gli averroisti.

Visto come il Pendasio abbia esposto la dottrina dell'intelletto in quanto ch'è forma del corpo, e come abbia combattuto la tesi averroistica dell'intelletto astratto, rimane a considerare il processo, che, secondo lui, fa l' intelletto possibile per sollevarsi all' universale, e, per conseguenza, l'ufficio dell' intelletto agente. Qui pure il commentatore mantovano non si discosta dall' Afrodisio, e concorda collo Zabarella, ed a parer mio lo vince in chiarezza.

Il fantasma muove l'intelletto possibile, ma non può eccitare in esso altro che il comune ancora confuso, ed assai lontano dall' universale. È l' intelletto possibile che si fabbrica l' universale, ma per l' opera dell' intelletto agente, il quale accoppiandosi al fantasma, lo illustra, e rende l' intelletto nostro capace di quel trasferimento da un ordine in un altro; trasferimento che consiste nel congiungere ciò ch' è intelligibile per

[1] « Si esset materialis, (anima rationalis) quomodo posset attolli ad penitus abstracta? Hic observate primum, quod Averroes arguebat ipsam abstractam, quia cognoscit omnia materialia, ergo non potest esse materialis, quasi cognoscens debeat genere et re distingui a re cognita: nunc arguit: cognoscit immaterialia, ergo est immaterialis, quasi cognoscens et res cognita debeant esse eiusdem generis. » Pendasio, ms. cit., in fine. — *De animæ Immortalitate*.

partecipazione con l'intelletto assoluto, il quale è intelligibile da sè, e principio e fonte di intelligibilità per le altre cose.[1] Nello stesso modo, che volendo distinguere i colori, li mettiamo al riflesso del lume, perchè li rischiari, così interviene nel conoscere le cose intelligibili per partecipazione, dovendole avere illuminate dall'intelletto agente, il cui ufficio sta nel chiarire i concetti involuti dentro alle cose materiali.[2] Era massima adottata nel filosofare di quel secolo, che una cosa partecipe ad una qualità trovasse il suo complemento e la sua perfezione congiungendosi con quel principio, dove quella qualità fosse in certo modo sostanzievole ed essenziale. All' intelletto umano si applicava perciò un processo di raccostamento verso l'intelletto assoluto. Ancora; si teneva, che le cose materiali fossero soltanto intelligibili in potenza, e che a divenire intelligibili in atto avessero mestieri di un certo rischiaramento esterno, il quale doveva provenire dall'intelligibile sussistente

[1] « Non negetis quod phantasmata possunt movere intellectum possibilem: sed quid producunt phantasmata? illud confusum, quod est illud *commune*.... in quo latent diversæ quidditates, quas non potest intellectus possibilis dividere, comparare: ergo necessaria fuit operatio intellectus agentis, ut unumquodque secundum se appareat. Et cum dicebatur: Intellectus fabricat sibi universale, iam audivistis modum quomodo hoc fiat. Requiritur enim, ut primum offeratur obiectum secundum se, deinde perficiatur: et tamen necessaria opera intellectus agentis. Quærebatur in quodnam agat: agatne in phantasmata, an in possibilem: et si in possibilem, agatne simul cum phantasmatibus, an non, quid præstet his, etc. Iam omnia, ut arbitror, nota sunt. Agit per se primo in possibilem: est institutus ob perfectionem possibilis, sed hac ratione, quia coniunctus obiectis complet quod deerat ipsis, auctor est huius, ut obiectum deinceps possit complere, et perficere possibilem: quod complementum non est aliud, ut secundum se offerantur, et apprehendantur a possibili: possibilis dum apprehendit, indicat (*iudicat?*) ergo cognoscit, et illa illustratio, illa traslatio de ordine in ordinem, non est aliud, quam coniunctio participatione talium cum principio et simpliciter tali. » Ms. cit., lect. 58.

[2] « Cum enim nos volumus distincte colores videre, ponimus ipsos ad lumen: similiter intellectus agens præstat, ut illi conceptus, qui sunt involuti in his materialibus, illucescant. » Ms. cit., lect. 41.

in atto, il quale spandeva perciò su l'intelletto umano il suo influsso come intelligibile. Che se questo intelligibile assoluto era pure intelletto, ciò avveniva perchè, secondo la dottrina aristotelica, nelle cose senza materia l'intelligibile e l' intelletto si convertono, e sono tutt' uno. Questa interpretazione rimuoveva dunque ogni possibilità che l'intelletto agente fosse intrinseco all'uomo; e su questo punto gli alessandristi si mostravano più tenaci degli averroisti. Ei diversificavano tra loro pel modo diverso di spiegare l'influsso dell'intelletto agente sul possibile, ma quanto a crederlo estraneo alla natura umana erano tutti d'accordo. L'alessandrismo per questo verso rappresentava più spiccatamente il concetto del Rinascimento, l'intelletto parte nel mondo, parte fuora; in mentre che l'averroismo, che escludeva affatto l'intelletto dal mondo, teneva più della posizione scolastica. Il contrasto tra l'averroismo e l'alessandrismo è perciò il perno della filosofia del sestodecimo secolo. Nè si dica che parecchi scolastici, san Tommaso principalmente, avevano consentito a tener l'anima razionale per forma del corpo organico, e perciò si erano scostati assai dall'averroismo; imperciocchè, chi vi guardi ben addentro, quella forma non proveniva dal seno della materia, ma era introdotta da fuori nel corpo umano per creazione; aggiunta che svisava la dottrina principale della forma nativa ed originaria.

Lo Zabarella, tenendo dietro all'Afrodisio, aveva esposto la dottrina dell'intelletto agente nella stessa maniera, come fa il Pendasio, ed accettato l'interpretazione che esso non influisca il suo lume direttamente su l'intelletto possibile, ma lo diffonda sui fantasmi, donde si riverbera nella nostra virtù conoscitiva. Se non che il Pendasio deduce questa medesima chiosa con molto acume, e fa rilevare un'antinomia tra il primo ed il secondo

dei libri dell'anima dell'Afrodiseo, antinomia di cui lo Zabarella non fa motto.

Nel primo libro Alessandro insegna che dal presupposto dell'intelletto possibile scaturisce la necessità dell'intelletto agente, perchè ogni qualità partecipata si riferisce al principio donde ha origine, e dove acquista perfezione. Inoltre, che quel primo intelligibile deve essere intelletto, perchè nelle cose astratte quei due termini si convertono.[1] Nel secondo libro, all'incontro,

[1] « Pro maiori resolutione eorum quæ dicta sunt de intellectu agente, brevibus recenseo, quæ habentur apud Alex., 1° *De An.*, c. de agente. Dicebat Alexander, quia in unoquoque, in quo reperitur materia, est necessarium dari etiam agens: ideo cum detur intellectus materialis, oportet dari etiam intellectum agentem. Notate hic Alexandrum, sicut vobis exposui, sua deducere rationem Aristotelis hoc modo, ut concludat esse necessarium reperiri in anima intellectum possibilem, et agentem, sicut communiter alii deducunt: verum præsupponit reperiri intellectum possibilem: (et revera præsupponendum hoc est) et ex hoc deinde arguit; cum reperiatur possibilis, oportet etiam agentem reperiri. Ita etiam ego rationem Aristotelis vobis deduxi. Et Themistius in hoc secutus est Alexandrum. Addit deinde Alexander, hunc intellectum agentem esse formam maxime intelligibilem, nam maxime tale causa est aliis quare sint talia, maxime luminosum causa est aliis, quare sint luminosa; maxime bonum est causa aliis, quare sint bona. Igitur erit hoc maxime intelligibile. Hic etiam notate, ipsum ponere intellectum agentem sub ratione intelligibilis. Hoc etiam ego vobis declaravi. Deducit deinde Alexander quomodo sequatur hoc esse intellectum. Dicit, hoc maxime intelligibile est separatum a materia: in separatis a materia, intelligibile est intellectus. Hinc fit ut sit intellectus datus, propterea intellectus agens. Hoc ipsum ego vobis heri deduxi. Addit etiam quarto Alexander necessitatem huius intellectus, nam dicit, sublato eo quod est principium, alia esse non possunt: sublato principio, et simpliciter tali, esse non potest id quod est secundum quid, et participatione tale. Hoc etiam vobis deduxi, ostendens officium huius, necessitatem huius constitutam esse in hoc, quia secundum quid tale tum completur, cum coniungitur suo principio, et simpliciter tali: sicut colores cum sint participata lumina, tunc sunt completa, cum conjunguntur cum lumine simpliciter. Addit demum Alexander hunc intellectum esse separabilem, abstractum et immortalem, et extrinsecus advenire, non solum quatenus intelligibile est, sed etiam quatenus est intellectus. Voluit Alexander dicere; materialia cum non sint ex seipsis intelligibilia, quod dicantur intelligibilia habent opera intellectus, nam redduntur opera intellectus intelligibilia vere in actu: et cum sunt obiecta, fit consequenter, ut sint intellecta, ergo non habent ex seipsis istæc, sed habent aliunde. Verum hic intellectu

si sostengono due opinioni, che al Pendasio paiono contrastare con le precedenti. La prima è che nell'anima si debbono trovare l'intelletto possibile, l'agente, ed il fatto, ossia l'intelletto in abito. [1] La seconda, che presuppone l'apprensione immediata e diretta dell'intelletto agente, da cui l'intelletto possibile attinge la capacità di intendere gli altri obbietti per una cotal similitudine. [2] Il Pendasio scioglie, o piuttosto taglia questo nodo, dichiarando il secondo libro apocrifo, come alieno dalla mente dell'Afrodiseo, e per contraddire a quanto si trova esposto nel primo. Qui non è luogo di mettermi a questa disamina; non ho voluto però trasandare questa opinione del Pendasio, affinchè qualche critico potesse ponderarla, e vedere se si apponesse al vero, o no.

L'intelletto agente, secondo il Pendasio, dovendo essere il principio e la fonte di ogni intelligibilità, e dovendo essere una sostanza astratta e separata, non può essere altri che Dio, benchè Aristotile non lo avesse apertamente espresso. [3] Nè i primi principii, o le prime

agens, cum sit propria natura talis, ex seipso habet, ut sit intelligibilis et intellectus, et propterea tam sub ratione intelligibilis, quam intellectus, extrinsecus advenit. Hæc sunt quæ dicuntur ab Alexandro; quæ videtis maxime convenire cum his, quæ vobis dixi. » Ms. cit., lect. 59.

[1] « Oportet reperiri in anima intellectum possibilem, agentem et factum ex istis, nempe intellectum in habitu. » Ms. cit., lect. 59.

[2] « Intellectus agens, ut est quid unum cum obiectis, deducitur ad hoc ut moveat intellectum, non quia primum secundum se apprehendatur. Hic igitur est modus, non quem dicit auctor ille, nec est verum fieri illum operationem, et per similitudinem illam fieri intellectionem. Iam ergo ex his potestis cognoscere quam conveniat mea sententia cum dictis Alexandri, et quomodo debetis corrigere quæ tribuuntur falso Alexandro in 2° *De Anima*. .... Sciatis tamen, auctorem secundi libri De Anima (quem existimo certe non esse Alexandri).... » Pendasio, ms. cit., lect. 59.

[3] « Concludo, Deum primum omnium causam dici posse intellectum agentem, quamvis Aristoteles in præsentia hoc non consideraverit. » Ms. cit., lect. 66.

dignità, come le dice il Pendasio, nè l'intelletto in abito, nè l'intelletto rimasto in sè e non trascorso ancora nel mondo, secondo l'opinione di Simplicio, nè una potenza dell'anima nostra, potrebbero adempiere questo ufficio, nè riunire le determinazioni, che Aristotile attribuisce all'intelletto agente. [1]

Dalla esposizione che il Pendasio fa della forma e dei due intelletti, non si sbaglierebbe dicendo ch'egli inclini a negare la separabilità dell'anima nostra dall'organismo corporeo, e tale sarebbe difatti la conclusione che se ne dovrebbe cavare per filo di logica. Intanto il Pendasio, quando meno te lo aspetti, non solo rivoca in dubbio che questa sia stata la vera opinione di Aristotile, ma soggiunge che secondo ragione l'anima intellettiva è separabile, eterna, incorruttibile. [2] Per quanto strana ed inaspettata possa parere cotesta scappata del Pendasio, certo è però ch'ei spende un'apposita dissertazione a difesa della immortalità, fosse la sua timorata coscienza, che ve lo inducesse o paura di men benigno giudice, certo è che a tutta lena si sforza di ricostruire l'immortalità già sfasciata e rovinosa per gli assalti mossi da lui medesimo a nome dell'Afrodiseo. La questione dell'immortalità con l'altra della forma,

[1] « Hucusque ventum est ut ostenderim, intellectum agentem ex sententia Aristotelis non esse nec primas dignitates, nec omnino intellectum in habitu, neque animam in se manentem ad differentiam animæ progressæ, seu, ut alii dicunt, intellectum constitutum in se, ad differentiam eiusdem, ut jungitur corpori. Ostensum est etiam, intellectum hunc agentem non esse animæ potentiam, nec partem aliquam essentialem, ex qua et possibili constituitur natura intellectualis, tanquam ex materia et forma, sicut putarunt Av^{s}. et Th^{s}., et conclusum est Aristotelem nomine intellectus agentis significare substantiam aliquam separatam, distinctam ab ipso possibili. » Ms. cit., lect. 66.

[2] « Addo secundum rei veritatem, secundum principia philosophiæ, anima intellectiva est ita forma, ut sit separabilis a corporibus, æterna et incorruptibilis. An vero Aristoteles fuerit huius sententiæ, dubium est. » Ms. cit., lect. 56.

e dell' intelletto, era di quei tempi la più desiderata, come egli stesso ci fa sapere, nè un professore poteva schermirsi dal trattarle e dal manifestare la sua opinione.[1] Ora qui cominciavano gl' imbrogli e i pericoli, perchè gl' inquisitori stavano alle vedette, e se s' imbattevano in uomini deboli, tanto premevano, incalzavano, tempestavano, ch'ei, facendo violenza ai principii propugnati, ne traessero quelle conseguenze che più gradivano agli zelanti custodi della fede. Che fosse occorso alcunchè di simile al Pendasio, potrebbe farlo sospettare quell' averlo citato dipoi ad esempio l' Inquisitore padovano scrivendo al Cremonini, quando gli ingiungeva di chiosare Aristotile tirandolo a sostegno della verità cristiana. Ma ciò non è certo, nè io voglio affermarlo, non occorrendomi più sicuri documenti.

La dissertazione a difesa dell' immortalità è stata dettata da lui dopo ch' era stato pure a Bologna, perchè in fronte vi è scritto il nome dell' autore come filosofo del ginnasio padovano e del bolognese.[2] Le fonti a cui attinge le sue prove sono quattro, l' essenza medesima dell' anima, gli obbietti di lei, il modo di conoscere, e l' appetito naturale, onde vien mossa al suo proprio fine.

Della essenza ripete le ragioni platoniche e plotiniane, specialmente del platonico Ermia, da cui dice

[1] Ecco come il Pendasio conclude la lezione 66ª: « Nunc estote attenti, quia rem maxime omnium desideratam sum tractaturus, quod præcipue desideratur de hac natura intellectuali, hoc est. Primum, quam habitudinem habeat hæc natura intellectualis ad nos, sitne nostra forma, dans nobis esse, an quid aliud. Deinde sitne multiplicata ita, ut unusquisque habeat suam propriam animam intellectivam, an potius sit unus tantum omnium intellectus. Tertium, maxime omnium desiderabile erit immortalitas huius naturæ intellectualis. » Ms. cit.

[2] Federici Pendasi in Gymnasio tum patavino cum bononiensi primi philosophi, *De animæ Immortalitate*. Tal è il titolo di questa dissertazione, la quale nel manoscritto padovano è messa all' ultimo, e scritta di altra mano.

averle tolte di peso Niccolò Tomeo nel dialogo che ha per titolo *Il Bembo*. Accostandosi ai Platonici, e riconoscendo le tendenze dell'anima verso l'ottimo, ei non dimentica di esser aristotelico, nè può rassegnarsi a vedere nei sensi un impedimento, scorgendovi anzi, da fedel peripatetico, uno stimolo ed un aiuto verso il bene. Che l'anima si muova da sè, secondo la massima platonica, ei concede pure con riserva, spiegando così. L'anima tra tanti motivi determinanti, può *staccarsi da* tutti, e trasandarli, talchè, pur richiedendo un obbietto, ella vi conferisce qualcosa del suo. Così il muoversi da sè, ammesso assolutamente dai platonici, viene temperato dalla restrizione della scelta.[1]

La stessa spiegazione dà su la necessità del fantasma per conoscere, citando il Pomponazzi, che tanto si era prevalso di quell'argomento. Guardatevi, ei dice, di ricorrere alla distinzione tra lo stato presente ed il futuro, perchè se in questo nulla conosceste di proprio, non potreste conoscere un altro stato. Rispondete, invece, che pur bisognando del fantasma, il modo con cui l'intelletto se ne serve, accenna un'operazione propria.[2]

[1] « Videbitis virtutem hanc, quamvis non operetur sine obiecto, ita tamen operari, ut non simpliciter ducatur ab obiecto, sed tanquam sui iuris ex seipsa promat aliquid circa illud obiectum, et hic modus est proprius.... In hac operatione quid confert corpus? Nihil procul dubio; ergo est operatio propria; ergo contingit ipsam separari. » Ms. cit., loc. cit.

[2] « Affertur alia ratio, quia non habet operationem propriam, nam semper eget phantasmate. Non confugiatis ad hoc, ut dicatis, quod pro isto statu eget phantasmate, non pro alio statu, est quidem verum hoc, sed nisi in hoc statu cognosceretis aliquod proprium, non possetis cognoscere alium statum; sed negate antecedens, quod non habeat operationem propriam. Cum dicunt: eget phantasmate, iam vobis declaravi ad ostendendum, quod non habeat operationem propriam non sufficit egere phantasmate, considerandus est etiam proprius modus, quo versatur circa phantasmata. Vobis iam declaravi, quod dum versatur circa ista obiecta, in ipso conspicitur proprius quidam modus, secundum quem non dependet a phantasmatibus. Per hoc ergo proprium possumus arguere abstractionem et separationem a corpore. » Ms. cit.

Onde tanto per rispetto alla volontà, come per rispetto all' intendimento, il Pendasio riconosce, essere indispensabile un obbietto su cui l'anima si travagli, secondochè era sostenuto dai suoi avversarii; ma nell'un caso e nell' altro, ei cerca, o almeno mostra di scostarsene, ricorrendo al ripiego del modo con cui e l' intelletto e la volontà operano su l'obbietto. Ora questo modo di trascendere l' obbietto nell'operare era ammesso pure dai suoi avversari; egli dunque effettualmente non se ne diparte. Egli, in questa dissertazione medesima, ricorda, contro Alberto ed Averroè, che bisogna distinguere la forma dalla potenza di lei; la forma poter essere atto del corpo fisico, e pur tuttavia avere una potenza non organica. [1] Ora che vuol dire potenza non organica? Una potenza la quale nell' operare trascende la virtù dell' organo, cioè trascende l' immediatezza dell' obbietto. Il Pendasio dunque non rinunziando punto ai suoi principii, non è sostenitore dell'immortalità, se non apparentemente. Se siasene accorto, o no; se l'abbia fatto ad arte per ovviare ai pericoli ed alle molestie, ovvero perchè ne fosse sinceramente persuaso, non potrei sicuramente mallevare.

Similmente fiacca è la soluzione che dà della istanza dedotta dal concetto della forma; istanza ch'egli si compiace di rafforzare, benchè attribuendola al Pomponazzi; e che poi scioglie con un sotterfugio. La forma non è qualcosa per sè, di sussistente, di compiuto: se l'anima fosse separabile, ella avrebbe ad avere una compiutezza, ed il concetto di forma sparirebbe. Se l'anima è una cosa per sè sussistente, o è lo stesso del composto, o

[1] « Speculum materiale est, recipit tamen spiritualiter, quia materialitas » illa non erat ipsi ratio recipiendi.... Scitis me distinxisse formam a potentia » formae; forma quae est actus corporis physici organici potest habere potentiam non organicam, et apprehendere universale. » Ms. cit. *De Immort. anim.*

no. Se no, nell' uomo ci saranno due esseri, quello del composto e quello dell' anima. Se sì, e l'anima e l' uomo sono tutt' uno, corrotto il composto, l' anima dileguerà. A questa difficoltà, presentata da lui medesimo con tanta forza, risponde assai fiaccamente, con una di quelle distinzioni che non concludono nulla. L'anima è atto del corpo, ma ha un essere proprio ed indipendente: è compiuta in sè, ma compiuta *come* unibile al corpo; cioè a dire è compiuta, ed *incompleta* insieme; scappatoia, della quale non so se, e come si fosse potuto contentare un ingegno serio, quale si è mostrato il Pendasio.[1] Forse non se ne contentò, e fu piuttosto intento a contentare gli altri, ostentando una indipendenza verso Aristotile, che in cuor suo non sentiva, e che le sue lezioni smentiscono.[2] Riuscì però a persuadere il Tasso, il quale, come tutti i poeti, era di

[1] Affertur alia ratio: est actus corporis physici organici; actus, et id cuius est actus sunt relativa, non possunt separari a se invicem, ergo, etc. Et confirmatur, quia si esset separabilis, esset hoc aliquid per se: ergo non posset esse forma, quia forma est ratio, non hoc aliquid per se; haberet suum proprium esse, tunc quærerem quodnam est ipsius compositi esse? Estne idem cum esse animæ, an non? si dicatis, quod non sit idem; igitur in homine erunt duo esse, esse animi, et esse compositi; si hoc esse proprium, et esse compositi est simul esse animæ, quid sequetur? Quod corrupto corpore, etiam anima non remanebit, et dicebat Pomponatius se habere pro miraculo hoc, quod forma magis separetur a corpore, quam accidens, propterea quod ex forma et corpore fit magis unum, quam ex accidente et subiecto, quia fit essentia una. — Respondete, iste actus corporis, sicut iam declaratum fuit, est talis actus ut extrinsecus adveniens det quidem esse corpori, non tamen recipiat esse a corpore, propterea potest ab ipso separari; et cum dicebatur: erit hoc aliquod per se, respondete: non est hoc aliquod completum et perfectum, ita ut non possit uniri, est ita hoc aliquid, ut sit unibile. » Ms. cit., loc. cit.

[2] « In solvendis his dubitationibus non respiciam ad hoc, quod Aristoteles dixerit, nam iam vobis declaravi ejus sententiam; non versamur amplius cum Aristotele, habemus iam intellectum absolutum et liberum ab omnibus, et consideramus an contingat ex ista determinatione aliquod, quod destruat principia philosophiæ loquendo simpliciter, quicquid sit de *Aristotele.* » Ms. cit., loc. cit.

facile contentatura in fatto di speculazione; e le tracce di questa dissertazione del Pendasio si possono scorgere nel dialogo intitolato *Il Cataneo,* che fece dire al Renan, che il Tasso fosse senz'altro un alessandrista. Più seguace dell'Afrodiseo ci verrà fatto di scorgerlo nella dottrina dell'arbitrio e del fato, che non già in questa dell'anima umana considerata come forma del corpo, avendo il Tasso apertamente negato ch'ella traesse origine dal seno della materia, secondochè sosteneva l'Afrodiseo.

CAPITOLO DECIMOSECONDO.

Critici della dottrina aristotelica su l'anima umana. Bernardino Telesio e Tommaso Campanella.

Mentre le scuole bolognese e padovana si accapigliavano a sostenere o a combattere un commento, e gli animi stavano divisi tra il greco e l'arabo, un Calabrese, allevato nella scuola padovana, insorse non pure contro alle chiose degli interpreti, ma con audacia insolita se la pigliò con lo stesso Aristotile, quando più aveva credito e vigore la sua autorità. Telesio nato a Cosenza il 1508, ed educato da suo zio Antonio a Roma ed a Milano, ebbe da lui una larga e soda cultura, finchè Carlo V nol chiamò ad educare Filippo II. Il giovane Telesio continuò a studiare a Padova, dopo il sacco di Roma, nel quale egli patì saccheggio e prigionia, cioè verso il 1527. La fisica aristotelica non lo soddisfece, e tornato a Roma concepì il disegno di fondarne una su lo studio della natura viva e reale; disegno che colorì a Napoli, prevenendo

il voto di Galilei, che *i nostri discorsi hanno ad essere intorno al mondo sensibile, e non sopra un mondo di carta.*[1] Gli si rivoltarono contro i peripatetici, e i frati, ma lo salvò la protezione di Don Ferdinando Caraffa duca di Nocera. A casa di costui il Telesio racconta di avere scritto quei nove libri *Della natura delle cose secondo i principii propri*, che lo fecero salutare da Bacone il primo degli uomini moderni.[2] L'intenzione del Telesio si rivela in queste parole. « Io ho seguito — egli dice — la natura ed il senso, ed, oltre a questi, nessuno. » Gli antecessori biasima per aver voluto contrastare con Dio in sapienza, osando scandagliare le cause del mondo, e, dove non le trovavano, credersi di averle già rinvenute, e foggiarsi così un mondo a posta loro. Messa, adunque, da banda ogni autorità, ei procede alla investigazione della natura con animo di volerne indagare i fatti senza fingerne le cause ad arbitrio. Come sia riuscito, e se abbia osservato il metodo che si era proposto, è fuori dei limiti di questo libro; onde io mi restringo ad esporre la critica che fa di Aristotile su la questione dell'Anima. Questo solo dico, che, quando bene fosse fallito alla mèta disegnata, non piccola gloria gli è di essersela prefissa lui il primo, antivenendo il metodo sperimentale, che tanta rinomanza fruttò a Galilei ed a Bacone.

Della dottrina aristotelica dell'Anima combattè tutte le più principali asserzioni. L'anima non è una forma unica, nè una forma incorporea, nè ha sede nel cuore. Che non sia forma unica si pare da ciò, che ogni

[1] Galilei, *Dialogo* 2°.

[2] « Bernardini Telesii consentini *De rerum natura iuxta propria principia*, lib. IX. » Cito l'edizione napoletana del 1637, che apparteneva ad Ulisse Aldovrandi, e che ora è posseduta dalla Biblioteca nazionale di Bologna.

cosa, la quale ha funzioni diverse, bisogna che abbia natura diversa, e perciò diversa forma. Ora nell'animale concorrendo parti sì svariate, che di esse alcune sono agilissime e mobili, altre per contrario immobili e stupide, s'inferisce che in lui debbano trovarsi moltiplici forme.[1]

Inoltre la morte occasionata o dall'aver respirato un aere crasso, o da lesione nei principali nervi, senza che fosse leso nè il cuore, nè altra parte del corpo, prova, secondo lui, che l'anima non ha stanza nel cuore, e che non è forma di tutto il corpo, ma che sia piuttosto uno spirito contenuto nei ventricoli del cervello e nel sistema nerveo.[2]

Infine non imbattendoci noi in nessun essere incorporeo, nè vedendo operazioni che non provengano da una sostanza inerente a qualche corpo; bisognava andare più a rilento nell'ammettere l'anima per incorporea. Che se pure qualche operazione fosse parsa da riferire ad altra causa, che alle corporali, era da esaminare sottilmente ogni cosa, ed o si sarebbe scoperto il modo di spiegare quelle operazioni con l'anima corporea, o, se non ci si fosse arrivato, si sarebbe operato più prudentemente a confessarne l'oscurità, e a rimettersene

[1] « Quoniam enim quodcumque sunt, et quodcumque operantur entia, a formis id sunt, a formisque id operantur, quæ speciem, dispositionemque, et vires diversas, contrariasque sortita sunt, quin a diversis ea formis informata, a diversis nimirum naturis constituta sunt, dubitare non licet. Animal itaque non e longe tantum plurimis, longeque diversissimis compositum rebus, e summe nimirum mobilibus, summeque sentientibus, et e summe itidem immobilibus, summeque iuxta peripateticos stupidis, minime omnium una a substantia constitutum, informatumque videri potest. » Telesio, *De rerum natura*, etc., lib. V, cap. 34.

[2] « Quin et mors, quæ crasso aere inspirato, aut insignibus nervis, vel rebus e nervis intertextis offensis, nihil corde ipso, aut ulla alia corporis parte oblæsa, statim consequitur, non corporis universi, vel cordis ipsius formam, sed spiritum in ventriculis (cerebri), nervosoque genere contentum animam e semine eductam substantiam esse apertissime declarat. » Telesio, op. cit., lib. V, cap. 28.

all'avvenire, che non ad addurre in mezzo una causa assai più oscura del fatto stesso.[1]

Da queste considerazioni generali si fa ad esaminare partitamente quelle operazioni dell'anima, donde Aristotile argui la sua incorporeità.

Si è detto l'anima dover esser incorporea ed impartibile, dal potere che ha di sentire i contrarii, e di diventare tutte le cose sensibili. Invece, da siffatte operazioni si deve raccogliere tutto l'opposto, ch'ella sia corporea, e divisibile; corporea, per poter ricevere; divisibile, affinchè con le diverse sue parti possa percepire insieme azioni di nature diverse, ed esser capace di tutte le forme.[2] Sembra che alla mente del Telesio qui siasi affacciata una difficoltà, come, cioè, quel che sente una parte dell'anima, sia avvertito da lei tuttaquanta; ed egli si affretta di risolverla ricordando che le cose imprimono un moto, il quale, per languidissimo che sia, si propaga con celerità grandissima da una parte a tutte le rimanenti, come si può vedere nel movimento dell'aria e dell'acqua.[3] Per lui l'anima è uno spirito tenue ed agile: la sensazione un moto.

Ben altre operazioni occorrono però nell'anima umana, le quali potevano assicurare ad Aristotile la vit-

[1] « Non tamen penitus incorporea anima e semine educta ponenda ipsis fuit; sed diligentius res inspicienda, et quiescendum nunquam; donec modus inventus foret, quo quæ operari, patique animal videretur, corporea existente anima operetur, patiaturve. » Telesio, op. cit., lib. V, cap. 57.

[2] « Utique et corporea, et bene partibilis necessario ponenda est. Corporea quidem, ut suscipere queat; bene vero partibilis, ut diversis sui partibus diversarum naturarum actiones simul percipere, et diversarum formarum capax sit. » Telesio, op. cit., lib. V, cap. 58.

[3] « Quæ porro quavis sui parte sentit, universa ea sentire potest anima; quod (ut satis declaratum existimo) quæ sui sensum animæ indunt, ea quemdam omnino animæ motum indunt. Et motum vel summe languentem quantulævis animæ parti inditum universæ communicari posse animæ, satis motus declarat aeris, et aquæ etiam parti cuivis datus. » Telesio, op. cit., loc. cit.

toria sopra di lui. Il Telesio conviene che nell' uomo ci sia un' anima incorporea ed impartibile creata da Dio, e di questa non vuol fare disputazioni. Non però questa si ha da confondere con quella che guida i bruti, e che egli chiama virtù commemorativa, la quale, senza essere incorporea, è capace di un tal quale ragionamento. Assottigliando poi a poco a poco le funzioni dell' anima creata da Dio, Telesio raduna nell' anima rampollante dal seme tutte le operazioni che competono all' intelletto. L' anima creata, nel suo sistema, è un soprappiù, una essenza inutile aggiunta all' uomo per un certo ossequio alla religione: l' anima generata è quella che, per lui, fa tutto. Già l' anima creata da Dio, senza l' aiuto ed il ministerio dello spirito, non può intender nulla, nè ragionare.[1] Che sebbene a lei ne appartenga la facoltà, questa non si recherebbe in atto senza di quello, dal quale in certo modo dipende. Se gli uomini hanno vario ingegno, si deve riferire alla diversa struttura del corpo, e principalmente del capo e del cervello, e dello spirito contenuto nei ventricoli di questo, ed alla postura dei ventricoli stessi.

La facoltà di ragionare non può essere attribuita ad una sostanza affatto incorporea, e che non aderisca a verun corpo.[2] E come se la concessione fatta gli gra-

[1] « Si quidem rationalis anima ea Aristoteli ponatur, quæ singulis hominibus a Deo creata, infunditur; nihil est quod cum homine disputemus.... Verum quia rationalis anima, dum in corpore inexistit, ab illo pendet quodammodo; idcirco corpoream quodantenus eam nuncupare licet. » Telesio, op. cit., lib. V, cap. 40.

[2] « Si quidem adeo intelligentia homines inter se, et manifeste iuxta diversam corporis universi, et capitis præsertim, cerebrique, et spiritus amplius in eius ventriculis contenti naturam, magnitudinemque et figuram, et ventriculorum etiam positionem cum differant; ratiocinandi facultas substantiæ penitus incorporeæ, nullique inhærenti corpori attribui non potest.... Itaque vel si anima, quæ a Deo Opt. Max. creata, et hominum corporibus infusa est, cui vero ratiocinandi facultas attribuenda est, incorporea est;

vasse, si affretta a riprendersene, e ad una stessa sostanza attribuisce senso e raziocinio.[1] Cotalchè la sostanza creata da Dio, e deputata ad informare lo spirito contenuto nei ventricoli del cervello, diviene a tale d'impotenza, che ella di sola non può niente; dovechè lo spirito, pure sprovveduto di ogni suo soccorso, com'è negli animali, può tutto, perfino il ragionare.[2] Se non che volendo concedere qualche operazione propria a quell'anima piovuta dal cielo, le assegna quelle che concernono l'altra vita: a potenza celeste azione celeste. Il contenuto dell'anima creata da Dio è oltremondano, come oltremondana è la sua origine.[3]

Nell'uomo ci è un doppio intelletto: uno gli appartiene come semplice animale, l'altro come uomo: il primo è insito allo spirito generato, l'altro alla sostanza creata da Dio; quello si versa su le cose presenti e sensibili, questo si travaglia nel mondo di là.

L'intelletto nativo è tutt'uno col senso: il diva-

quoniam dum corpori ea inest, *non sola ipsa et per se*, nullaque spiritus ope, aut ministerio usa, intelligit, ratiocinaturque. » Telesio, op. cit., loc. cit.

[1] « .... substantiam quæ sentit in homine, ratiocinari, et animalia reliqua ratiocinationis non prorsus expertia esse. » Telesio, op. cit., lib. VIII, cap. 14.

[2] « Corpori ea (anima creata) universo, et spiritui in primis in cerebri ventriculis contento, ut propria forma proprio subiecto indenda est. » Telesio, op. cit., lib. V, c. 40.

[3] « Itaque quoniam quæ in homine ratiocinatur substantia ex anima a Deo infusa, et e spiritu e semine educto (qui sui natura rationalis non est) e divina nimirum, immortalique altera, et e sensili mortalique altera composita est substantia; et quoniam homo (quod cæteris animalibus denegatum est) non sensilia modo, mortaliaque, quæ ad præsentem modo sui ipsius pertinent conservationem, intelligit, appetitque; sed divina etiam, immortaliaque, et quæ ad æternam sui ipsius spectant conservationem, intelligit, appetitque; duplex utique homini appetitus, *et duplex indendus est intellectus*, et spiritui quidem præcipue uterque; at ab anima alter a Deo Optimo Max. creata, a spiritus ipsius natura altera. Siquidem *quæ intelligendi vis non hominibus modo*, sed animalibus etiam inesse apparet, *sentienti substantiæ*, et spiritui omnino indita est omnis. » Id., lib. VIII, cap. 15.

rio che passa fra loro non è essenziale, nè ricavato dalla diversità degli obbietti, ma soltanto dal diverso modo che usa l'animo nostro nello apprenderli. Sono le stesse cose, le quali apprese come presenti si dicono sentite; ed apprese assenti si dicono intese. Se Aristotile avesse badato a ciò, avrebbe cercato altrove la differenza tra senso ed intelletto.[1] Che se del sentire e dell'intendere le ragioni sono le stesse, e gli stessi gli obbietti, come il sentire proviene dall'anima corporea, così pure l'intendere.[2]

Mosso da queste considerazioni, parve al Telesio che se si dovesse ammettere un'altra anima incorporea, a lei si dovrebbero assegnare tutt'altri obbietti; a questi sensibili e mondani bastando l'anima corporea. Il perchè si scorge chiaro come Telesio avesse combattuto dell'Aristotelismo quella interpretazione che fra senso ed intelletto poneva un dissidio immenso; non quella che dell'intelletto fa uno sviluppo del senso medesimo. Egli l'ha con la forma intellettiva ed incorporea, ma si accosta molto all'intelletto inteso nel senso dell'Afrodiseo, se ne levi forse quell'influsso divino, di cui non si trova motto in tutti i libri del Telesio. In altri termini, il Telesio l'ha più con l'averroismo, che con la dottrina di Aristotile, sebbene sia lontano dall'addossare sopra lo Stagirita tutte le stravaganze averroistiche. Anzi ne lo scagiona, osservando con molto

[1] « Non scilicet a passionis, perceptionisque diversitate,... sed a rerum, quæ percipiuntur diversitate, animæ dissimilitudo declaranda Aristoteli erat: quæ intelliguntur nimirum iis, quæ sentiuntur, diversa esse, dissimiliaque; et quæ non ab eadem suscipi queant, percipique substantia. Et hoc si fiet, numquam quæ præsentes res sentit anima, ab ea quæ easdem absentes intelligit, diversa poni poterit. » Telesio, op. cit., lib. VIII, cap. 20.

[2] « Eadem certe ratione, quæ intelliguntur formæ, et quæ sentiuntur, suscipi videntur: utique si hæ nonnisi a corporea anima suscipi posse visæ sunt, illæ itidem a corporea suscipiantur oportet. » Telesio, op. cit., lib. VIII, cap. 20.

acume che se Aristotile avesse posto nella virtù cogitativa l'essenza dell'anima, avrebbe dovuto discorrerne con più diffusione, e cercarne con più diligenza, ed invece non ne fa parola nè punto nè poco; come non menziona mai nè l'intelletto umano astratto, nè la sfera umana.[1]

Il Telesio dunque, non ostante che paia nemico acerrimo della dottrina aristotelica, in fondo n'è un rinnovatore. Come tutti gl'ingegni profondi, ei colse il vero concetto della filosofia aristotelica, e lo mondò di ogni invoglia superflua e soprapposta, che ne alterava la sostanza. L'intelletto, travagliandosi anch'egli su questo mondo sensibile, deve scaturire dal seno della materia: l'intelletto è nel mondo; il pensiero è identico con la realtà: questi sono i suoi veri, i suoi nuovi principii. L'anima creata da Dio, reminiscenza della filosofia scolastica, non entra punto nella cognizione delle cose sensibili: suo contenuto sono altri obbietti di natura differentissima; sua tendenza è il mondo di là. Sarà un dippiù nel sistema del Telesio, sarà una concessione fatta ai tempi, alle tradizioni, alla fede, ma non guasta nulla. La dottrina del Telesio su l'anima rassomiglia a quella dell'Afrodiseo scevorata dell'influsso dell'intelletto agente, al quale il filosofo cosentino sostituisce l'anima creata da Dio, ospite innocente e di nessuna importanza nel mondo sensibile, che aspetta di sciogliere il volo verso la patria celeste, alla quale soltanto volge i suoi pensieri ed i suoi affetti. Del resto in entrambi prevale il principio che oggidì si chiama materialismo,

[1] « Summo enim ille (Aristoteles) studio, summaque diligentia substantiae, facultatesque, quae homini insunt, inquirens, explicansque, nihil cogitativae meminit usquam: quae vera hominis si sit forma, quam diligentissime explicanda erat....

» De intellectu humano, aut de humano usquam meminit orbe, qui vel in primis inquirendus erat. » Telesio, op. cit., lib. VIII, cap. 27.

che cioè l'anima sia corporea; temperamento che accorda la diversità degli elementi nell'Afrodiseo ed in Galeno; spirito nerveo in Telesio. L'intelletto è sviluppo ulteriore di questa virtù originaria della materia. Se non che, nel Telesio ci è sempre quell'anima creata da Dio, ch'è superstite alla dissoluzione del corpo, nè teme corruzione. Si distemperino gli elementi corporali, si svaperi lo spirito nerveo, ella sopravviverà in quella vita più beata, di cui quaggiù fu desiderosa e presaga.[1]

Telesio morì a Cosenza, sua città natale, il 1586, pieno di anni e di gloria. Postume persecuzioni ne fecero proscrivere i libri, benchè un'Accademia da lui fondata, e che da lui prese nome, avesse continuato a sostenerne il credito, ed Antonio Persio, suo amico, ne avesse radunato i libri minori.[2] Ma più che non tutta l'Accademia cosentina valse a diffonderne la dottrina Tommaso Campanella. Questi, nato a Stilo il 1568, giovane, ardente, ricco d'ingegno e di fantasia, vide il cadavere del Telesio, non potè udirne le parole: tanto bastò, perchè se ne accendesse. Del Telesio gli piacque, com'egli stesso narra, la libertà di filosofare, il non essersene stato ai detti degli uomini, ma alla natura delle cose. Egli stesso si mise su quella via, e volle raffrontare col codice originale del mondo le copie che ne avevan cavato gli uomini, per vedere se con quell'autografo concordassero.

Scrisse molto, perdeva opere e le rifaceva; viaggiò, patì carceri e torture ed esilio, sempre indomito ed infaticabile. Pieno di fede, ed appassionato per la spe-

[1] « Humana anima.... quæ corpore dissoluto nihil ipsa corrumpi timeat, aliam et longe beatiorem vitam præsagiens, expectansque. » Telesio, *De rerum natura*, etc. Lib. V, cap. 40.

[2] La biblioteca Magliabecchiana di Firenze conserva manoscritta l'Apologia di Telesio, di questo Antonio Persio. (Classe XII, cod. 39); ed inoltre un'altra Apologia di Antonio Solino (Classe XII, cod. 1.)

rienza, e per la scienza; conservatore e novatore; congiura contro la monarchia spagnuola, o almeno n'è tenuto in sospetto, e scrive il modo di aggrandirla, e di farne la monarchia universale: filosofo, tenta di ripristinare la teocrazia; egli rende insomma l' immagine più fedele di quel secolo, che vedeva nascere la riforma e i gesuiti; che vedeva lottare la fede con la ragione; la Chiesa con lo Stato; la Spagna con la Francia; la Cristianità col Maomettanismo; che fermentava, ribolliva, si agitava, nè aveva potuto acquetarsi in nessuna forma stabile. L' ingegno del Campanella, frate e filosofo, politico e teologo, cospiratore e poeta, adunando e specchiando in sè tutto il rivolgimento storico di quella età, è uno dei caratteri più rilevati, ed insieme più indefinibili, che siano stati al mondo; anzi, come lo giudica giustamente qui l' Hegel, è un miscuglio di tutti i caratteri possibili.[1]

Di Campanella hanno scritto parecchi, specialmente in Italia da pochi anni in qua, e segnatamente il professore Spaventa, il quale gli ha rivendicato quella riputazione di filosofo, che un giudicio troppo severo di Hegel gli aveva conteso.[2] Non volendo io rifare il già fatto. ora molto più che il chiaro professore napoletano, ripubblicando i suoi *Saggi critici*, li vien diffondendo tra le mani di tutti, mi restringo a toccar di quella parte che si attiene al mio proposito, e che forse è stata manco ventilata.

Anzi tutto il Campanella riconosce l' esistenza di quelle due parti opposte, che tenendo entrambe per Ari-

[1] « Thomas Campanella.... ein Gemisch von allen möglichen Charakteren. » Hegel, *Geschichte der Phil.*, vol. III, pag. 201.

[2] « Die Gestaltungen dieser Art haben unendlich erregt und Anstoss gegeben, aber für sich nichts Fruchtbringendes zur Folge gehabt. » Hegel, op. cit., loc. cit.

stotile, si scindevano quando trattavasi d' interpretarlo; e ricordo questo per ribadire anche una volta l' importanza di quella contesa, attenuata o negata da alcuni storici.

Il filosofo stilese cita un luogo di Melchiorre Cano, teologo celebrato di quel secolo, il quale rimprocciava i filosofi di aver Aristotile in luogo di Cristo, Averroè ed Alessandro in luogo di Pietro e di Paolo.[1] Ed egli stesso annoverando i seguaci di Aristotile, partigiani dei due commenti, dopo fatta espressa menzione del Nifo, del Pomponazzi, del Jandun, dello Zimara, del Porzio, del Burleo, dello Zabarella, del Cremonini, soggiunge, e *di altri innumerevoli averroisti ed alessandrei.*[2] Contro i commentatori, e contro Aristotile scaglia parole più dicevoli a un predicatore fanatico, che ad un filosofo. Aristotile è l' ampolla dell' ira di Dio, come lo ha chiamato san Vincenzo Ferreri: egli però è più acerbo contro l' aristotelismo averroistico, che, secondo non so quale sua esposizione allegorica, è simboleggiato in uno dei sette capi misteriosi dell' anticristo, che sotto i Maccabei levossi contro Mosè, ed ora nelle scuole insorge contro di Cristo.[3] All' Università padovana, conta, che dopo udita una lezione di Aristotile e di Averroè su l' anima, parecchi giovani apostatarono dalla religione cristiana, e dieronsi alla maomettana per acquistar potenza, e soddisfare alla smodata cupidità di beni corruttibili. Di tutti i mali che infestavano quel secolo, della insolenza dei principi, della sedizione dei popoli, ei chiama in colpa Aristotile, prima radice di tutte le

[1] « Melchior Canus irates ait (*Loc. theolog.*, 10). Hebent Aristotelem pro Christo, Averroem pro Petro, Alexandrum pro Paulo. » Campanella, *Atheismus triumphatus*. — De Gentilismo non retinendo, pag. 20.

[2] Campanella, op. cit. pag. 20.

[3] Campanella, op. cit., pag. 40.

disorbitanze religiose e politiche. Macchiavelli, che raffigura, nell'*Ateismo trionfato* del Campanella, il tipo dell'uomo senza Dio, che insegnò, la religione essere arte di regnare, le leggi imposture di furbi, Dio incurioso delle cose umane; Macchiavelli è un allievo di Aristotile, di Averroè, di Alessandro Afrodiseo, e dei loro seguaci. Quindi vennero i gravi consiglieri di scismi, i ghibellini e gl'imperiali, Marsilio da Padova, Pomponazzi, Simone Porzio, che a Veneziani, a Spagnuoli, a Tedeschi, a Francesi, ad Inglesi, a Danesi, consigliarono l'apostasia per ampliare il dominio.[1] Io credo che il Campanella esageri le conseguenze di quelle dottrine; ma però è degno di nota come al suo acume non isfuggisse il gran rimutamento che si stava effettuando nel mondo; e di quanto avvenire fossero pregni quei germi che allora cominciavano a pullulare. Dove gli altri assonnavano, ignari di quel sotterraneo ribollimento, o impotenti di resistere al fiotto della età che rovinoso si avanzava, il Campanella dava indizio di grande accorgimento nel segnalare l'imminente ruina, benchè la sua mente fantasticasse rimedi inopportuni ed ineseguibili. E sogno fu quel tentativo di conciliazione tra la fede e la ragione; tra i nuovi Stati e la Chiesa; tra il mondo vecchio ed il nuovo; sogno prodotto dalle rimembranze del chiostro non affatto cancellate dalla memoria. Sognollo questi ultimi tempi il Gioberti del pari, più inescusabile perchè venuto più tardi; ma accortosene a tempo, lo discredette, o, almeno, in gran parte lo riformò. Tornando al Campanella, ei sentì le grandi mutazioni che si operavano attorno a lui. Il nuovo mondo scoperto da Colombo, la tipografia, le nuove stelle scoperte da Galilei, le vie del sole da Copernico, la nuova

[1] Campanella, op. cit., pag. 21.

fisiologia di Paracelso e di Telesio; il nuovo uso della calamita, convertita in bussola, il nuovo calendario, l'invenzione delle bombarde, tutto, ei dice, annunzia una nuova scienza. Ma, incaponitosi a voler accordare ciò ch'ei chiamava i due codici della verità, la natura e la scrittura rivelata, si ostinava in questa impresa, e, chiusi gli occhi a quanto si opponeva alla rivelazione, non indovinò la nuova politica iniziata dal Macchiavelli, la più stupenda, la più preziosa novità di quel tempo, il dritto umano sostituito al dritto divino. Ond'egli lo accusa di ciò, di che dovrebbe lodarlo maggiormente, di badare cioè a quel che l'uomo può fare con le sue proprie forze. La ragione umana, messa in onore dal Segretario fiorentino, a lui pare carnale e satannica; nè in quella carne, e in quel Satana sospetta nascosto il nuovo Dio, a cui non è guari inneggiava Enotrio Romano.[1]

La dottrina dell'Anima ei tolse di peso da Telesio, fecondando e sviluppando segnatamente il processo del conoscere, dal filosofo cosentino appena delineato. L'anima è dunque per lui, come per il suo maestro, uno spirito mobile, che corre attraverso i nervi, e comunica moto e sentimento.[2] Essersi ingannato Aristotile a crederla incorporea ed impassibile; dedursi la natura dell'anima dall'osservazione dei cadaveri, i quali, al partirsi di lei, rimangono ghiacciati; il che porta che causa della vita debba essere il calore.[3] E la vita si propaga col seme, il quale

[1] « Hæc est ratio humana carnalis, satanica, quam Machiavellus putat Cristum ignorasse.... Machiavellus inspicit quod potest facere homo secundum se. » Campanella, *Ath. triumph.*, pag. 237-238.

[2] « Anima res mobilis est, quæ nervos intercurrit, et sensum motumque statuæ comunicat. » Campanella, *De sensu rerum*, lib. II, cap. 7.

[3] « Hinc patet contra Aristotelem, animam sensitivam non esse incorpoream, impassibilemque, sed tenuissimum, volatile corpus.

« Frigus causam esse mortis animalis compertum est, ut vitæ calor. Omnes enim morientes frigescunt abscedente anima. » Campanella, op. cit., loc. cit.

non è pura materia, ma contiene l' idea del generante, ed una virtù in atto, comecchè questa virtù e questa idea si leghi nella densità della materia.[1] Mal apporsi dunque Aristotile, non ammettendo i semi animali, e dicendo che operino soltanto per via di moto.

Divario tra senso ed intelletto non ce n' è. Se paiono differenti è per causa dell' assenza dell' obbietto appreso, quando s' intende; obbietto, che nella sensazione è presente.[2] Il sentire è un intendere da vicino; l' intendere è un sentire da lontano.[3] Di cose universali nel mondo non se ne trovano:[4] sono le stesse cose che, guardate da presso o da lungi, sono ora universali ed ora particolari.[5] Quindi è inutile ammettere un intelletto astratto, e separato dalla materia, per intendere quegli universali astratti, quando questi non esistono. Inutile pure l' intelletto passivo, diverso dal senso; perchè se l' intelletto dev' esser separato dall' organo per poter diventare tutte cose, dovrebbe altresì esserne

[1] « Semina non sunt pura materia, sed decisio omnium causarum: ergo habent ideam generantis ac virtutem actu, licet ligatam in materiae densitate. » Campanella, *De sensu rerum*, lib. II, cap. 3.

Il mio caro De Meis, nel pregevolissimo lavoro sui Mammiferi, determina il concetto del germe presso a poco come fa qui il Campanella.

« L' animale, ei dice, è nella sua origine un' idea pienamente determinata in se stessa, ma pienamente indeterminata nella sua forma visibile, che consiste in un liquido organico, omogeneo ed indistinto. Quell' idea è la possibilità della vita, e quel liquido esprime la possibilità della forma organica. Tale è il germe non fecondato. » *I Mammiferi*, per A. C. De Meis — Introduzione.

[2] « Et quia intellectio non fit praesente obiecto, sicut sensatio, sed absentis rei sensus est, vel distantis, videtur diversa esse substantia sentiens ab intelligente. » Campanella, *De sensu rerum*, lib. II, cap. 22.

[3] « Intelligere est sentire confuse et a longe; sentire vero est intelligere prope seu comminus. » Id., eod.

[4] « Res universalis in mundo non invenitur. » Id, eod.

[5] « Eaedemque res universales et particulares intelliguntur et visuntur in praesentia et in absentia. » Id., eod.

separato il senso, il quale diventa parimenti ogni cosa.[1]

La cognizione dell'universale non arguisce, per il filosofo stilese la separazione dell' intelletto dall'organo. Aristotile, ei dice, per sequestrare l' universale, diversificò l' intelletto dal senso.[2] Ora ciò per lui non regge, essendochè l' universale non ha nessuna entità propria, e consiste tutto nella similitudine dei particolari. Sentire le cose che gl' individui hanno di comune, senza badare alle loro particolarità, tal' è l' intendere; e come non differiscono il sentire e l' intendere, così non differiscono le cose singole dagli universali.

Molto più poi gli par da redarguire Averroè, con l' intelletto unico che accampa per dare spiegazione del conoscere. Da qual fato è costretto a rinchiudersi quell' intelletto dentro di noi? E perchè piuttosto dentro noi, che non già nelle fiere? E perchè non rammentiamo quel ch' egli seppe negli altri uomini? Si dirà che il corpo gl'induce questo obblio? Come va ciò, s' egli è impassibile, nè ha misura di materia, ed è slegato da ogni organo?[3] Tali domande sono tutte rivolte, e con molta sottigliezza, contro quella famosa copulazione sostenuta dagli averroisti. Nè si avvede il Campanella, che quelle medesime istanze possono esser mosse puntualmente contro all' anima creata da Dio, ch' egli introduce nell' uomo

[1] « Hinc sequitur non esse ideo ponendum intellectum a materia abstractum, ut universalia abstracta intelligat, quæ etiam sensus novit, multoque minus passivum, qui fieri omnia sicuti et sensus Aristoteli videtur. Et sicuti sensus organo est illi alligatus, fateturque intellectum passivum corruptibilem; quamvis alii interpetrentur imaginationem, quam sic victus veritate nominat. Si autem ut fiat omnia, ab organo separatus sit, sensus quoque separandus erat. » Id., eod.

[2] « Aristoteles, ut universale sequestret, intellectum ac sensum diversa facit entia. » Campanella, *Physiologia*, cap. 16, art. 6.

[3] Campanella, *Phys.*, loc. cit.

già formato, non altrimenti che Averroè immaginava dell'intelletto, il quale era deputato a sopravvenire nell'uomo perfetto per sublimarlo a più eccellente operazione.[1] Ma di ciò tra poco.

La vacuità della mente immessa da Dio nell'uomo procreato per generazione si pare dal processo conoscitivo, dove ella non piglia parte, e che si compie senza sua cooperazione. Il Campanella fa sviluppare tutti i gradi della conoscenza dal senso con tal artificio, da escluderne ogni sussidio straniero, e da potersi senza sforzo riscontrare con quel sistema più moderno che fu detto della sensazione trasformata. Il senso coglie l'obbietto presente, e sta tra la reminiscenza, la quale è notizia del passato occasionata da un obbietto simile che ci sta dinanzi, e tra il discorso, ch'è notizia del futuro procacciata eziandio per similitudine.[2] La fede è pure un sentire, ma col senso altrui.[3] L'immaginativa è discorso, il quale invece di fondarsi su la simiglianza di cosa presente, si fonda sopra una immagine, ovvero sopra la conclusione di un precedente sillogismo.[4] Il risultamento di un discorso dà il giudizio, il quale o è speculativo, e si dice definizione; ovvero è volitivo, ed

[1] « Immittit (Deus) immortalem divinamque animam, quæ perficit totum edificium, eiusdem munia, et usus operationesque. *Cumque huiusmodi anima propriam operationem non habeat*, sicut nauta in navi, fit forma totius hominis, qui nimirum antequam accipit huiusmodi animam, compositus est ex spiritu humido, et solido, riteque fabricatus. Partes solidæ sunt gratia continendi, humidæ gratia nutriendi et copulandi, spiritus vero gratia movendi, et sensificandi et cognoscendi. » Campanella, *Physiolog.*, cap. 13, art. 1.

[2] Hinc palam fit reminiscentiam esse notitiam præteriti factam per simile præsens: discursum vero esse notitiam futuri non noti per simile præsens non notificatum. » Campanella, *Physiol.*, cap. 16, art. 3.

[3] « Credere est sentire alieno sensu, non proprio. » Id., eod. art., 4.

[4] « Imaginativa est discursus, licet utens tanquam imagine, ut plurimum, non re sensu percepta, sed discursu nota, aut intellectu per alias res notas illis. » Id., loc. cit., art. 8.

in tal caso il discorso si chiama esame, ed il giudizio, che vi si fonda, scelta.[1]

Dalla sensazione alla definizione, dalla stessa sensazione alla scelta, il doppio processo dello spirito come specolativo, e come pratico, non è, se non una continua trasformazione del sentire. Movendo dalla percezione dell'obbietto presente, immediato, particolare, lo spirito per via della similitudine allarga la sfera della sua attività. La similitudine è il perno dei predicamenti di Campanella, i quali per non so qual reminiscenza aristotelica sono pure dieci, benchè diversi da quelli annoverati dallo Stagirita, e benchè forse questo numero non sia nemmanco di Aristotile.[2] Quante simiglianze vi sono, altrettanti sillogismi sono possibili; e le somiglianze sono queste: di origine, di tempo, di luogo, di materia, di azione, di passione, di operazione, di disposizione, di forma e di accidente.[3]

Ma donde ha l'uomo di potersi arricchire di notizie di obbietti lontani, raffrontando e discorrendo le cose presenti, e di pervenire per via di simiglianza a ciò che i sensi non sarebbero potenti di attingere? Forse da qualche irraggiamento superno, o dall'azione invisibile di quella mente scesagli dal cielo? No certo: il Campanella non va a trovar così lontano le cause di questa capacità, la quale rende singolare l'uomo dagli altri animali, e pressochè lo deifica. Come il suo maestro

[1] « Judicium totale dicitur definitio. Est enim nomen definitio imperfecta, definitio vero nomen perfectum.

» Ex hoc consilio egreditur judicium quod vocatur electio et delibertio. » Id., eod., loc. cit, art. 7.

[2] « Similitudo est via ad omnes.... et circuit omnia prædicamenta. » *Phys*, cap. 16, art. 3.

[3] « Quot sunt similitudines, tot sunt discursus ac syllogismi. Est similitudo originis, et temporis, et loci, et materiæ, et actionis et passionis, et operationis et dispositionis, et formæ et accidentis. » Id., eod.

Telesio, della maggiore o minor perfezione dell'uomo cercava la causa nella purezza e nella tenuità dello spirito, così il Campanella la vuole riporre nella maggiore ampiezza e capacità delle cellule cerebrali, le quali danno allo spirito più facilità di muoversi, o di raffrontare le cose simili e le opposte, dando luogo a tutte quelle notizie, ch'egli col solo senso non potrebbe procurarsi. Gli animali avendo queste cellule più anguste, e di altra formazione, nol possono.[1] Quindi proviene, l'uomo denominarsi dalla ragione, solo perchè volgarmente questa si tiene da più; non per esser veramente le cognizioni razionali più vere e più degne, che anzi elle sono più fioche, ma per la dovizia del numero, che certo sorpassa quello delle sensazioni, per necessità più limitato.[2]

Ma l'uomo, per Campanella, ha due anime, una data da Dio, e chiamata mente, l'altra comune con le bestie, e chiamata spirito.[3] Di queste, la mente sta nello spirito come la luce che investe l'aria, o si ripercuote in uno specchio: dissipata l'aria, infranto lo specchio, la luce disparisce.[4] È ragionevole dunque chiedere qual

[1] « Cum sit homo interclusus in parvo cortice, et res sentire non posset omnes, cellas in capite illi spatiosas formavit, ubi spiritus commoditatem sese movendi habet, et ex notitia in notitiam discurrere conferendo similia et opposita, quod plantis facere non datur, quia carent cellis. Bestiis vero insunt angustæ et non ita efformatæ, ut spiritus in eis valeant ita moveri, ut in homine. Ex quo factum est ut homo aptus sit ad cognoscendas res omnes quas sentire nequit, per discursum. » Campanella, *De sensu rerum*, lib. II, cap. 30.

[2] « Quoniam vero plura et maiora et nobiliora discursu et ratiocinio scimus, quam sensu, licet non ita interne et certe: nata est opinio in mundo, quod discursus, seu ratio intellectusque sint cognitiones digniores et veriores; quæ quidem languidæ sunt sensationes, sed ita divites, quod deificant prope hominem. » Id., eod.

[3] « Anima quam Deus immittit nobis, mens nuncupatur: quam vero cum bestiis communem habemus, spiritus. » Id., eod., c. 30.

[4] « Ipsa (mens) manet in spiritu, sicut lux in aere et in speculo, quæ confracto speculo disparet. » Id., eod.

ufficio sia deputata a compiere la mente, postochè al processo conoscitivo non partecipi nè punto nè poco: certo non per niente avrebbe ad essere creata. Qui Campanella tentenna, e mi è occorso trovare nei suoi libri tre diverse determinazioni, che voglio riportare. Una volta non le si attribuisce nessuna operazione propria, e se ne allega questa ragione, perchè se ne avesse una, ella non sarebbe più forma dello spirito, ma sostanza astratta, come gli angeli.[1] Il difetto di ogni contenuto è la determinazione più logica nel sistema del Campanella guardato nel rigore delle sue deduzioni. Un'altra volta intanto si dà alla mente un doppio ufficio, uno d'infrenare i trascorsi dello spirito, e di recare a perfezione le cognizioni di lui; l'altro di attingere direttamente da Dio un'operazione propria, che il Campanella non definisce, e di gittare nello spirito i germi della religione, non senza il ministero dello spirito stesso.[2] E questa seconda determinazione consuona più con l'intenzione del Campanella, che col suo principio, e col suo metodo. Che l'anima nostra sia spartita tra la terra ed il cielo, è suo proposito; ma se ella per propria virtù può sollevarsi sino al colmo della cognizione, non veggo poi perchè per la religione abbia a mancarle quella efficacia, che pur manifesta nell'arte e nella scienza. Il contenuto religioso dato alla mente è un ripiego, dunque, piuttostochè una necessità dedotta dalla natura dell'anima.

[1] «.... mentem a deo inditam.... principaliter in spiritu habitare, *nec operationem habere propriam*, verum sentire, discurrere, intelligere una cum spiritu. Si enim propriam haberet, non esset forma illius, sed abstracta sicut angelus.» Id., eod., c 30.

[2] «Eius (mentis) est frenare perficereque cognitionem, operationemque omnem, quamvis propria careat, excepta, quam a superis immediate accipit, et religionem in spiritu plantare, et hoc est opus eius, sed non sine spiritus ministerio.» Id., eod.

Una terza determinazione, che contrasta affatto con tutto il sistema, è quella che attribuisce alla mente la intelligenza delle idee divine, benchè a cotesta intelligenza debba porgere occasione la simiglianza delle cose comuni appresa dallo spirito.[1] L' idea come suggello sarebbe propria della mente, come improntata in una cosa sarebbe del senso.[2] Se questa ultima spiegazione pigliasse piede, sconvolgerebbe tutto quanto il sistema del Campanella, dovendosi poi conseguentemente accordare, contro a quello per lo innanzi stabilito, che la cognizione più perfetta e più pura sarebbe quella dell' universale, e non già del singolare, rilucendo assai dippiù il suggello in sè, che non la sua impronta nella materia. Notevole è però che in tutte coteste determinazioni non è mai omessa la necessità delle operazioni dello spirito sia per servir di contenuto alla forma vuota della mente, sia per aiutarla a svolgere il contenuto religioso, sia da ultimo per darle occasione di pensare le idee eterne, e divine.

Checchè si fosse di cotesta incertezza del Campanella, che qui non è luogo di definire, certo è che delle due anime, una, la materiale, ei fa corruttibile; l'altra, l' incorporea crede immortale. Ed a fare immortale quest' ultima lo spingono non già le ragioni che allora erano in voga appresso i peripatetici di una certa parte, tenute anzi per insufficienti e fallaci, ma un'altra, nuova, e da lui per il primo proposta. Sostegno di tutte le sue prove è questo principio, che nessuno effetto può

[1] « Contemplari tamen Ideam, quæ est diversæ participabilitates primæ Ideæ proprium munus est Mentis a Deo homini inditæ, quæ excitatur ad intelligentiam Idearum ob similitudinem quam in his ideis invenit, quæ in spiritu fiunt apprehendente communitates rerum. » Campanella, *Physiol.*, cap. 16, art. 6.

[2] Intellectio igitur Ideæ sicut sigilli propria est Menti; Ideæ vero sicut sigillati est sensus interioris. » Id., eod.

trascendere la propria causa;[1] onde all'anima che si solleva sugli elementi, e attinge l'infinito, deve toccare migliore avvenire, che non sia la corruzione e la morte. Il desiderio infinito, la religione, la sollecitudine non vana di conoscere Dio, e l'altra vita; il dispregio della morte, il resistere ai tormenti, la vittoria sulle passioni, tali sono gl'indizi sicuri che ci si convenga l'immortabilità.[2] Ricorrere ad altre prove è inutile, specialmente poi l'appoggiarsi alla cognizione dell'universale, la quale si è vista procedere dallo spirito corporeo.[3] Questo corollario su l'immortalità si accorda puntualmente con quella posizione del Campanella, che alla mente attribuisce per obbietto proprio il contenuto religioso.

Tranne un più largo sviluppamento, fin qui il Campanella si è tenuto stretto al procedere di Telesio, di cui esponemmo i principii nel cominciare di questo capitolo. L'anima è qualcosa di materiale; dal senso rampolla ogni nostra cognizione; nessun divario tra l'universale ed il particolare, tra l'intelletto ed il senso; accoppiarsi all'anima materiale una mente di origine celeste, creata da Dio, la quale ha un contenuto sopramondano. Dove il Campanella allarga l'intuizione telesiana, e discopre più vasto orizzonte, è nel nuovo principio esposto nel libro del *senso delle cose*. Occasione al libro, com'egli stesso racconta, fu un'asserzione di Giambattista Porta, che sosteneva non potersi dare ragione della simpatia e dell'antipatia; asserzione ch'egli

[1] « Effectum nullum supra propriam causam elevari posse, principium sit nobis ad demonstrandam immortalitatem hominis. » Campanella, *De sensu rerum*, lib. II, cap. 25.

[2] Id., loc. cit., cap. 29.

[3] « Concludamus ergo ex universalis cognitione non comprobari intellectum separatum immortalem. » Camp., op. cit., loc. cit., cap. 22.

si pose in cuore di ribattere.[1] Di cosa in cosa ei pervenne ad inferire che tutto al mondo fosse dotato di un senso nativo, ed occulto, che si converte con l'essenza medesima dell'essere. Questa identità del pensiero e dell'essere, benchè affermata in certa guisa rozza, e, dirò così, materiale, era la divinazione profonda della filosofia moderna, era un antivenire Cartesio e Leibniz; la coscienza di sè, e la virtù rappresentativa insita in ogni monade. Forse i ragionamenti, pei quali il nostro filosofo pervenne a questa conclusione non tutti reggono, ma del risultamento egli ebbe piena e chiarissima notizia. Egli distinse un senso nascosto, in noi, non meno che nelle cose; il quale è atto e fonte di ogni naturale operazione; ed un altro senso sopraggiunto, ch'è passione, mediante il quale apprendiamo le cose che ci si affanno, non avendo in noi tanto da bastare a noi stessi.[2]

Quale sia il valore speculativo di questo doppio senso ammesso da Campanella, in che diversifichi dal senso condillacchiano, come si connetta con la teorica delle primalità del filosofo medesimo, e quali germi vi si possano scoprire per l'ulteriore sviluppo della filosofia moderna, è stato detto, meglio che io non potrei, da Bertrando Spaventa, al quale rimando il lettore che ne avesse vaghezza. Per quel che si attiene al mio disegno, noto soltanto che Campanella, per questo verso, conclude la filosofia italiana del rinascimento. Imperocchè essendosi questa travagliata nel cercare non tanto il vero

[1] Campanella, *De libris propriis et recta ratione studendi.*

[2] « In rebus vero et in nobis est sensus nostrum et ipsorum *abditus*, qui est actus et per quem naturaliter absque discursu operamur. Deinceps est sensus *superadditus* rerum exteriorum, qui est passio, unde dicimus, quæ nobis bona sint, cum non habeamus in nobis boni nostri sufficientiam. » Campanella, *De sensu rerum*, lib. II, cap. 50.

significato dell' Aristotelismo, quanto se l' intelletto era fuori del mondo, o nel mondo; il Campanella districa il nodo da tanti secoli irresoluto, intrinsecando l' intelletto nelle cose, benchè egli ve lo introduca sotto la semplice forma di senso. L' averroismo, con l' intelletto separato ed astratto dalle cose, diviene un paradosso: l' alessandrismo, più fedele interprete del pensiero aristotelico, si spoglia di quel residuo di trascendenza, che faceva intervenire Dio nell'azione conoscitiva; e quella mente, creata da Dio, la quale pare per poco areggiare all' intelletto che viene da fuora, secondochè fantasticavano gli arabeggianti, sconta la colpa della sua importunità con la vuotaggine, alla quale è condannata. Ella rimane un fuor d'opera nel congegno scientifico; nè del suo oziare è compenso che basti, la religione, o il permessole infrenamento dell' animo, o la sterile e vuota contemplazione dell' idea.

Col Cremonini, morto il 1630, finirono i diuturni contrasti della rinascenza: col Campanella, sopravvissutogli di pochi anni, e morto il 1639, cominciò la filosofia originale e moderna. Due anni prima che il Campanella morisse, Cartesio aveva già stampato *il discorso sul metodo*, al quale il modo di filosofare del frate calabrese aveva precorso, secondo il giudicio non sospetto di Vittorio Cousin. [1] Finito di contendere per riguadagnare l' intelletto, diviso violentemente dal mondo, oramai non rimaneva altro che di studiarlo negl' intimi penetrali della coscienza.

[1] « On peut sans trop d'indulgence considérer le deux autres philosophes napolitains (Bruno et Campanella) comme les précurseurs italiens des Descartes. » *Hist. gener. de la Phil.*, pag. 288.

———

CAPITOLO DECIMOTERZO.

Il libro delle Incantazioni, del Pomponazzi; ossia le cause degli effetti maravigliosi della natura.

Un medico mantovano, che, a mio avviso, dev'essere stato il Panizza, scrisse al Pomponazzi, la estate del 1520, per chiedergli la spiegazione di alcuni fatti che a lui parevano oltre all'ordine naturale. I fatti erano questi. Il Panizza aveva intrapreso la cura di due bambini, dei quali uno era malato di risipola, l'altro bruciatosi, per esser caduto nel fuoco. Sopraggiunse un tale, il quale, senz'altro rimedio che di parole e d'incanti, in un batter d'occhio li guarì. Ad un altro, cui si era conficcato un ferro, che arte di medico non era bastata a svellergli, ei, senza pur toccarlo, porse similmente rimedio, e sanollo. Un buratto da stiacciar farina con sole parole quegli stesso faceva muovere: in un bicchier di vetro faceva vedere a bambini varie persone. Di tali portenti ammiratosi, il medico mantovano chiedeva schiarimenti all'amico filosofo, affinchè, secondo le vie peripatetiche, gliene additasse le cause più plausibili. Sarebbero da ammettere i demoni, secondo le credenze rivelate, e riportare al loro intervento siffatti prodigi? Ovvero, con Avicenna, credere che all'anima umana ben disposta obbedisse, senz'altro, la natura? Sarebbe da ritenere la spiegazione di Pietro Trapolino, che le parole ed i caratteri fossero strumento dei corpi celesti, e perciò potenti di produrre effetti portentosi? Incerto tra queste congetture, nè soddisfatto da veruna, e trovandole anzi disformi dai principî aristotelici, il Panizza si rivolse al Pomponazzi.

Per Aristotile, l'ordine di natura procede inviolabile,

nè veruna causa può frapporvisi per romperlo o turbarlo. Non Dio, sì perchè questi non esercita nessuna azione efficace sul mondo, ed opera soltanto come primo motore; e sì ancora, perchè nelle cose inferiori le superne operano sempre per un qualche intermezzo; onde posta ancora l'efficacia della causa prima su le cose sublunari, essa non vi potrebbe pervenire, se non attraverso i corpi celesti. Esclusa la possibilità della rottura delle leggi naturali per opera di Dio, rimarrebbero i demoni. Ora Aristotile non ammette altre intelligenze, eccetto quelle che muovono gli astri. Un peripatetico, dunque, il quale volesse indagare una causa degli effetti mirabili che gli cadono sott'occhio, non ha altro spediente a trovare, che di ricorrere alle cause naturali, non alle ordinarie e manifeste, ma alle più rade ed occulte.

D'altra parte, la religione cristiana abbonda, piuttostochè scarseggi, in demoni ed in angeli; dimodochè, anche qui, la fede entra in contrasto con la ragione, o almeno con la filosofia di Aristotile, ch'era in certa guisa la ragione scritta ed ufficiale del secolo decimosesto. Il Pomponazzi piglia la sua via per quelle strette, non volendo spiccarsi da Aristotile, nè attaccar di fronte la religione. Anche qui torna da capo quella distinzione, che aveva fatta a proposito dell'anima umana: come cristiano credo che ci siano angeli e demoni, che facciano portenti e miracoli; e credo, perchè la Chiesa me lo prescrive; nè la santa Chiesa può sbagliarla, indettata com'è dallo Spirito Santo: come peripatetico discredo ogni cosa, perchè angeli nè demoni non ci sono, nè possono essere; e posto che ci fossero, non potrebbero operare su le cose materiali. [1]

[1] « Habes itaque, compater charissime, quæ, ut mea fert opinio, Peripatetici ad ea quæ quæsivisti, dicere verisimiliter haberent. Habes et quæ

Delineata così la contraddizione che il Pomponazzi scorge tra la rivelazione e la dottrina aristotelica, facciamoci a vedere con quali argomenti ei s'ingegni di sgombrare quella moltitudine di spiriti, onde la fantasia bambina del medio evo aveva popolato il mondo. È per questo, che la critica ingegnosa e sottile di questo libro riesce proficua, rivelando lo sforzo dello spirito umano di sostituire all'intervento sovrannaturale cagioni puramente naturali; imperciocchè, quanto alla sufficienza delle cause escogitate, noi non potremmo dire lo stesso. Talvolta, anzi, come apparirà appresso, si allegano tali cause, da mostrare l'ignoranza più grossolana delle leggi naturali. Con tutto questo, quei primi tentativi, rozzi ed infantili quanto vuoi, contengono il germe di un'impresa grave e seria, di spiegare cioè i fatti non per cause fantastiche, ma per cause reali. Si assegnerà una causa insufficiente, e dagli effetti remotissima; ma pur tuttavia quella insufficienza sproneri ad ulteriori ricerche, e cercato un po' meglio, dopo lunghe e pazienti prove e riprove, si perverrà da ultimo alla causa vera e palpabile di quel preteso miracolo. Invece, se si sarà ostinati a tener gli occhi fissi in cielo, a credere che per ogni piccolo evento di quaggiù debbansi mettere in moto migliaia di angeli, ed operare in modo a noi invisibile, noi resteremmo sempre avvolti nelle tenebre, nè scopriremmo dove si stessero le cause dei fatti che ci colpiscono gli occhi quotidianamente. Tal è il vantaggio arrecato dalla critica del Pomponazzi; critica da non paragonare punto a quella fatta dal Galilei, ma tale da avergli sgombrata la via, che per lo innanzi era irta di ostacoli, ingombra da spiriti, che contendevano a ogni uomo di avventurarvisi, gridando

veritati et Christianae religioni consona sunt. » Pompon., *De Incantation.* Peroratio.

impudentemente al sacrilegio. Non dissomiglievole da certi calli, e certe foreste, popolate di spiriti, come sono descritte nei fantastici racconti delle mille ed una notte, tutta la natura nel medio evo brulicava di apparizioni strane, al cui influsso credevasi data in preda. Ed il numero stragrande introdotto dall'ignoranza era senza fine moltiplicato dalla impostura. Scoprire le vere cause naturali, ancora non si poteva; nè se si fosse potuto, si sarebbe venuto a capo di farne capaci le moltitudini rozze e materiali. Rimuovere, o debilitare le cause soprannaturali, era il solo rimedio opportuno; e così praticava il Pomponazzi. Gli angeli, i demoni, comechè si chiamino, ei diceva, sono puri spiriti, onde non hanno presa su le cose corporali, nelle quali non si può operare senza contatto. Nè solo l'operare è loro tolto, ma pur il conoscerle; imperciocchè la cognizione mette capo nei sensi, dei quali cotesti spiriti sono sforniti.[1] Ora quando ei non pervengono a conoscere le cose materiali, come farebbero ad apprestar farmachi, a svellere ferri infissi dentro la carne, e ad operare altrettali portenti? Questa ragione, non data espressamente da Aristotile, ma dedotta dal Pomponazzi secondo i principî aristotelici, tagliava dalla radice ogn'ingerenza del mondo invisibile e fantastico, su le forze concrete della natura. Difatti nè azione diretta nè applicazione di altre cause materiali era più possibile ai demoni,

[1] « Quoniam sensibilia non agunt in intellectum nostrum, nisi prius agant in sensum...., quanto igitur ipsa materialia minus agere poterunt in intellectus penitus abstractos?.... Quomodo dæmones audiunt nostra verba, vident nostras imagines, sentiunt nostra signa? Certe non leve est modum assignare.....

» Si dæmones talia operari non possunt, nisi volentes, et non volunt, nisi intelligant: non possunt autem intelligere, nisi secundum aliquem modorum assignatorum, nullus autem illorum modorum videtur possibilis in dæmonibus, igitur dæmones talia operari non possunt. » *De Incantat.*, cap. 1.

postochè non potevano comunicare con nessuna maniera di corpi, nè coi corpi malati direttamente, nè coi farmachi, nè con altro qualsiasi strumento. Con fina ironia il Pomponazzi deride i demoni, che dovrebbero portarsi appresso ampolle di unguenti e di empiastri, sacchetti pieni di farmachi, non altrimenti che se fossero chirurghi e farmacopoli.

Rigettata, e volta in riso l'ipotesi delle azioni demoniache, dove trovare una più ragionevole spiegazione? Pomponazzi discorre partitamente le virtù più singolari e più riposte di molti minerali e piante, le quali sono atte a produrre sì portentosi effetti, che a chi non ne sapesse l'origine potrebbero parere soprannaturali. Dai libri di Plinio, di Alberto magno, di Galeno, e di altri naturalisti antichi raccoglie notizie di quelle virtù occulte, delle quali la più parte è sfumata dopo più accurati sperimenti; di queste virtù annovera gli effetti, e li magnifica; infine, dall'esser tutto il mondo quasi raccolto e compendiato nell'uomo, ne trae, potersi dare uomini, nei quali prevalga questa o quell'altra virtù, onde possano anch'essi produrre quegli effetti stupendi e portentosi.[1] A ciò concorrere la sentenza di Aristotile, che dice l'anima umana, fornita di senso e d'intelletto, essere in certo modo tutte cose, le sensibili per forza del senso, le intelligibili, per forza dell'intelletto. Molta efficacia avere la fantasia, gli affetti, tanto in noi, come nelle cose circostanti; innumerevoli essere i casi, in cui la loro virtù si è fatta manifesta; nei parti delle donne rimaner le vestigie degli appetiti materni; negli animi più deboli specialmente, poter grandemente le gagliarde

[1] « Sicut in herbis, lapidibus et animalibus inveniuntur tales et tantæ diversæ virtutes; ita in tota specie humana non repugnat reperiri consimiles virtutes, sic quod aliqui participent de natura unius herbæ, aliqui vero alterius, et sic dicatur de cæteris. » *De Incantat.*, cap. 3.

impressioni; e queste comunicarsi, diffondersi per invisibile commercio.

Ancora; come l'idea divina è produttiva senza istrumento di sorta, e l'idea delle intelligenze è produttiva delle cose generabili per mezzo dei corpi celesti; così poter l'idea nostra produrre alcun che, mediante gli organi corporei; e poter tanto in noi, come fuora, ovechè, insomma, si trovi una disposizione apparecchiata a risentirne l'influsso.[1] Così si spiega il fascino, influsso che si esercita su le nature ancora malferme e tenerelle.

Da tutte queste cose il Pomponazzi conclude non esser mestieri di ricorrere ai demoni; tanto poter questi, quanto l'ingegno umano. Molti fatti che son passati per miracoli, o per stregonerie, non erano nè più nè meno, che effetti di cause naturali, e gli uomini che le hanno sapute applicare, non si potevan dire nè santi, nè stregoni.[2] Abusando l'ignoranza del volgo, parecchi si sono scroccati così la fama di santi, e forse non erano, se non uomini scellerati.[3] È il volgo ignavo e profano, sono gli uomini rozzi quelli, che, non conoscendo le cagioni di taluni fatti, li riferiscono a Dio, ed ai demoni.[4] Questa massima del Pomponazzi, che svela le prime e veraci sorgenti del sovrannaturale, è stata ripetuta dal Vico nella *Scienza nuova*, e, maestrevolmente applicata, ha dato la chiave delle mitologie più svariate dei popoli. La Fi-

[1] *De Incantat.*, cap. 3.

[2] « Ex isto modo sequitur, quod aliqui multa sunt operati secundum naturalem et astronomicam scientiam, et tamen vel ex sanctitate crediti sunt ista operari, vel ex necromantia: cum tamen neque sancti, neque necromantici sint. » *De Incant.*, cap. 4.

[3] « Et aliqui existimati sunt a vulgaribus sancti, et crediti habere commertium cum angelis propter opera quæ videbantur, cum tamen fortassis fuerint viri scelerati. » *De Incant.*, cap. 4.

[4] « Ignavum et prophanum vulgus et rudes homines quod non norunt fieri per causas manifestas et apparentes, in Deum vel in dæmones referunt. » *De Incant.*, cap. 3.

sica dei popoli ignoranti è ancora la Teologia. Ai dì nostri, benchè ci si vegga un poco più chiaro, non manca chi vuol trovare nei riposti decreti di Dio le cause dei morbi che infestano questa o quella contrada, le ragioni di una sconfitta in guerra, e perfino degli errori politici che può commettere un ministero. Paiono scherzi, e sono cose dette sul serio: v' ha di gente che le dice, e, quel ch'è peggio, ve ne ha pure di quella che le crede; non molta però, altrimenti ci sarebbe da sconfidarsi dei destini umani.

Oltre a quanto possono le forze naturali e l' ingegno umano, il resto è frodolenta finzione. Il Pomponazzi racconta parecchi casi di simili imposture occorse a lui, o a suoi amici. Simone Pasqua di Genova raccontògli, che a Roma un certo prestigiatore, celebre per far vedere non so quali apparizioni, fu da lui invitato affinchè volesse fargli quegli esperimenti a casa sua. Non si vide nulla, ed il prestigiatore smaccato addusse frivoli pretesti, e designò un altro giorno, nel quale intanto se la svignò. Un altro a nome Reazio fu visto dal Pomponazzi medesimo a Mantova ed a Padova: tutti tenevano che i demoni avessero parte nei suoi artifizî; non n' era niente. Gl'inquisitori lo ghermirono, lo sostennero, lo torturarono, e il malcapitato confessò che tutto era inganno e agilità di mano, e che parecchi gli davano spalla a darla ad intendere ai gonzi. [1]

All' ignoranza degli uni, ed all' impostura degli altri si aggiunge la fantasia popolare facile a riscaldarsi, a credere; più facile ancora a magnificare le cose viste, ed a diffonderle. L'anno che il Pomponazzi scriveva questo libro degl' Incantesimi, il 1520, era accaduto nella città di Aquila un portento, che tosto si sparse per tutta

[1] *De Incant.*, cap. 4.

Italia. Impauriti quei cittadini dalle stemperate pioggie, e desiderosi di vederle cessare, ricorsero a preghiere ed a suppliche umili e devote verso S. Pier Celestino, loro protettore. Incontanente le pioggie finirono, le nuvole si dissiparono, ed a vista di tutto il popolo apparve nell'aerè l'immagine del santo invocato. Si figuri il gran dire che se ne fece, e come ne rimanessero convinti i creduli, ed allegri i sacerdoti, ai quali la vena antica dei miracoli, da qualche tempo esausta, rendeva prezioso questo che in buon punto il Cielo pietoso e propizio aveva mandato. Il Pomponazzi, con insolito ardimento, non esita di dichiarare che quel preteso miracolo avesse avuto una causa naturale, senza bisogno di angeli, nè di demoni; e, quel che più rileva, non dubita di assomigliarlo ad un miracolo che si conta di Esculapio. [1] A dissipar l'aria crede esser conferito il suono delle campane, i vapori dei supplicanti; la fantasia accesa della moltitudine avrebbe fatto il resto, tanto che quelle nubi che pigliavano forme svariate e strane, e che agli Aquilani parvero rappresentassero il loro patrono, ai Bolognesi, se avessero avuto a darvi forma e persona, avrebbero invece resa l'imagine di san Petronio. [2] Molto potere la fantasia in simili casi; a ciò doversi recare la causa delle guarigioni portentose operate dalle reliquie dei santi, le quali farebbero nè più nè meno, anche se fossero ossa di cane, postochè altrettale fede si riponesse nella loro

[1] « Quare miraculum factum in urbe Aquilana naturalem causam habet, nihilque est quod angelis vel dæmonibus indigeamus pro eius verificatione: timidi enim et creduli Aquilani supplicationes fecerunt Deo et Divo Cœlestino pro imbribus expellendis, veluti æger ille rogavit Aesculapium. » *De Incant.*, cap, 10.

[2] « Possibile est, ut effigies visa Aquilæ, vere non fuerit similis Cœlestino, sed Aquilani videntes tale simulacrum dixerunt illud fuisse Cœlestini: et si Bononienses tale interea vidissent, dixissent illud fuisse Divi Petronii. » *De Incant.*, cap. 12.

virtù, e che altrettanto potessero colpire la fantasia degli ammalati.[1] Facile è poi trarsi d'impaccio, comecchè la cosa vada a finire. Se succede bene, Dio ha gradito i voti, i santi sono stati favorevoli; se no, lo sdegno divino, il corruccio dei santi, e, in mancanza dei proprii, qualche antico peccato di qualche bisavolo, che ancora si dice da espiare, sono ragioni più che valevoli a schermirsi dalla taccia d'impostore per ogni furbo sacerdote. Quel Pomponazzi la sapeva lunga, e pare che delle magagne sacerdotali non fosse tanto ignaro; certo per il 1520 era una cima di avvedutezza, ed in alcuni casi sgarerebbe qualche sapiente del nostro secolo.

Se non che spiegando i miracoli a questo modo, ei si accorge che il più saldo fondamento della religione ne rimarrebbe spiantato; perciò appoggiandosi ad una distinzione sottilissima di san Tommaso, salva così, come suol dirsi, la capra e i cavoli. Uno stesso fatto può avere una volta una causa naturale, ed un'altra volta una causa portentosa. E poichè la spiegazione non par che lo finisca di contentare, soggiunge che l'autorità della Chiesa, regolata dallo spirito di Dio, deve bastare a farci credere, che uno stesso fatto sia miracolo, se fatto da uno, e non sia, se fatto da un altro.[2] Il paradosso non era tutto teorico, essendosi fatto verificare nella celebre contesa di Mosè e dei Magi, dove di Mosè la Chiesa tiene che abbia operato per aiuto divino, dei Magi, per virtù di naturali cognizioni. E sta bene; ma in tal caso Domineddio non ne sapeva nè più nè meno di quei furbi egiziani.

[1] « Si essent ossa canis, et tanta et talis de eis haberetur imaginatio, non minus subsequeretur sanitas. » *De Incant*, cap. 10.

[2] « Quod vero aliqua talia sint miracula, aliqua vero eiusdem speciei non sint, sufficit Ecclesiæ catholicæ auctoritas, quæ Spiritu Sancto et verbo Dei regulatur. » Pomponat., *De Incant.*, cap. 6.

L'influsso degli astri se si estende su gli uomini per farli disposti ad operare certe portentose azioni, non a tutti concedute, molto più risalta poi negli oracoli. Il Pomponazzi non si è svestito di tutte le preoccupazioni di quella età, benchè a sceverare le vere predizioni dalle imposture siasi mostrato accorto anzi che no. Per lui la scienza dei moti, delle accompagnature, degl'influssi degli astri è cosa reale, ed accertata, come può essere ogni altra. Quindi la divinazione degli astrologi, quando questi non fossero ciarlatani, è da tenersi in conto, e si avvera. Degli uomini, alcuni sono privilegiati di questo dono per esser nati in congiunture propizie di astri. Nè altri deve maravigliarsene, considerando che gli spiriti più serii di quella età vi davano retta, e non v'era principe, che nella sua corte non avesse l'astrologo, intento a spiare le congiunzioni delle stelle al momento appunto in cui si verificava il nascimento del regio rampollo. Il Giusti ha messo in canzone certi vaticinii anche a' dì nostri, in cui veramente non si guarda tanto agli astri per indovinare i futuri casi della prole, ma piuttosto ad altre circostanze, che non sogliono essere meno fallaci. Ma all'età del Pomponazzi il caso era diverso; nelle nascite, e nelle generazioni regali, nelle giornate campali, e nei più rilevanti negozi della vita, non si mancava di consultare gli astri. Un secolo dopo quasi, il Galilei derideva « *le profezie dell'abate Giovacchino, e i responsi degli oracoli dei gentili, che non s'intendono, se non dopo gli eventi delle cose profetizzate; e le predizioni dei Genetliaci, che tanto chiaramente dopo l'esito si veggono nel Tema o vogliam dire nella figura celeste.*[1] Quanta fede non si pose alla celebre profezia del Savonarola da quei suoi partigiani, che si dissero Piagnoni!

[1] Galilei, *Dialoghi*, Dialogo II.

Il Pomponazzi trae argomento dalla eccellenza degli altri globi incorruttibili, e dalla lor maggior perfezione sulle cose sublunari e corruttibili, per provare, che se quaggiù potente è l'influsso e la virtù di alcuni minerali, piante ed animali, molto maggiore deve diffondersene dagli astri; tanta, da privilegiare un uomo, nato in buon punto, su la turba degli altri al cui nascimento gli astri non arrisero. Influsso è questo, che produsse i legislatori, e fondatori di religioni, chiamati meritevolmente figli di Dio.[1] A costoro è largita virtù da operar miracoli, a costoro squarciato il velo dell' avvenire.[2] Avversene un'immagine nei vati, i quali presi dall'estro, cantano inni, pressochè senza addarsene, come quel Tinnico di Calcide, che non avendo cantato nulla che non fosse mediocre, ad ispirazione delle muse sciolse un inno ad Apollo, che divenne celebratissimo, e corse per la bocca di tutti. Forse il Pomponazzi avrebbe annoverato tra questi esempi l'autor della marsigliese, Rouget de l'Isle, oscuro, nonostante la popolarità del suo canto. Ragionevolmente Platone nel *Ione* assomigliò l'estro del poeta alla virtù attrattiva della calamita.

Dall' influsso degli astri il Pomponazzi trasse un altro corollario non meno ardito; cioè il continuo rivolgimento, e la irrefrenabile vicenda delle religioni. Delle quali ognuna ha una origine predisposta dagli astri, un'epoca di grandezza e di portenti, un lento declinare, ed una fine, alla quale sottentra con legge fatale una religione novella. La prevalenza degli astri era al Pomponazzi non solo additata come necessaria dalle credenze del suo tempo, ma da un' intuizione aristotelica,

[1] « Quare huiusmodi legislatores, qui Dei filii merito nuncupari possunt, procurantur ab ipsis corporibus cœlestibus. » *De Incant.*, cap. 12.

[2] « A corporibus cœlestibus in adventu novæ legis debent prodi homines miracula facientes. » Id., eod.

che, cioè, le cause superne maggioreggiano su le inferiori; intuizione, ch'egli aveva tradotto nella provvidenza divina esercitata su le cose mondiali per l'intermezzo degli astri. Dal loro influsso piove una virtù or più intensa, or più lenta, che regola i fati del mondo, e con alterna vicenda fa nascere e sparire costumi, imperii e religioni. Un certo rigoglio, e quasi sovrabbondanza di vita impartita a certi uomini privilegiati, infonde in essi una virtù fatidica e taumaturga, non altrimenti che nel corso delle stagioni, l'influsso degli astri in certo punto fecondando la terra, fa dalle glebe pullulare i nuovi germi, e dai tralci sbocciare impazienti i fiori. E questa virtù va poi digradando, e così scadono pure le istituzioni umane, compresevi le religioni. Tal'è la filosofia della storia del Pomponazzi; la prevalenza dell'astrologia, la guida della provvidenza, non immediata e diretta, ma affidata agli strumenti subalterni, al corso costantemente vario delle sfere; l'anima del mondo esterna; lo spirito universale diffuso nella natura, e, tra le opere naturali, nelle più belle, nelle più mirabili, in quelle insomma, dove la lontananza, l'armonia, la lucentezza, facevano sospettare maggiore eccellenza. Certo questa intuizione è ancora infantile; lo spirito del mondo non è concepito nelle sue forme più profonde, e più ricche; le costumanze, le leggi, le credenze, gli Stati sono sommessi anzi ad influssi esteriori; l'uomo non si è ricompreso nella sua intima attività, non si è specchiato in quel mondo ch'è produzione sua propria; erra negli spazî celestiali, domanda agli astri lo scioglimento di quell'enigma, del quale egli stesso è autore, custode, ed interprete; Sfinge ed Edipo ad un tempo. Eppure spiccarsi da quei decreti imperscrutabili di Dio, da quelle vie occulte della provvidenza medioevale, da quel labirinto tortuoso e senza uscita; cavarsi da quel baratro senza fondo, ed uscire a riveder le

stelle, era un progresso importantissimo. Ricorrere a cause naturali per spiegare le manifestazioni dello spirito, era poco, ma poco rispetto al molto che si poteva ulteriormente progredire; per quei tempi era un primo spiraglio di luce che cominciava a rompere le tenebre. Vedremo di poi come il Pomponazzi avesse combattuto il rigido fato e la predestinazione; ed ivi più manifesta si parrà la sua intenzione ed il suo disegno.

Perchè finiscono gli oracoli? si domanda il Pomponazzi, molto tempo prima che il Fontenelle ne cercasse nella *Storia degli oracoli*. Il Pomponazzi, al solito, risponde risolutamente, e senza riserve, che avendo a mancare gli Dei, era ben necessario che venisse meno con loro tutto quanto vi si atteneva. [1] Nulla sfugge alla legge di generazione e di corruzione: non gli Dei, non gli oracoli. Per il Pomponazzi gli oracoli hanno un significato serio, sono l'annunzio del nuovo Dio che si appressa; sono le testimonianze del suo nascimento e dei suoi portenti. Ve n'ha di quelli che l'impostura finge; non doversi però con questi confondere gli oracoli veri. Nella posizione del Pomponazzi questo corre dirittamente. Per Fontenelle, invece, gli oracoli finirono quando scadde la Grecia, quando le sètte dei filosofi aprirono gli occhi alle moltitudini, quando le imposture dei sacerdoti divennero più sfrontate, e perciò più incredibili. Segno della decadenza, volgente sempre più a ruina, fu il mutarsi dei responsi, che di poetici divennero prosastici, come quelli che non si chiedevano più su le cose più rilevanti dello Stato, ma su pettegolezzi domestici, e su le cose di minor conto. [2]

[1] « Cum itaque Dii illi nuncupati habeant deficere, quoniam et inceperunt, ideo dispositiones et usus illorum deorum debebant corrumpi per generationem et usum aliorum deorum sequentium. » *De Incant.*, cap. 12.

[2] *Histoire des oracles* par M. De Fontenelle, pag. 169 e seg.

Della nostra fede il Pomponazzi presentì la fine dal diradar dei miracoli. [1] Se fosse sopravvissuto anche un poco, negli attacchi della Riforma, e nell'ultimo oracolo di Trento avrebbe scorto più certi segni di quel precipitoso scadere che ai giorni suoi si avviava soltanto per la ruinosa china. Ammirando il coraggio ch'egli ebbe di non dissimulare l'imminente mutazione che si apparecchiava nel mondo, noi abbiamo ragione di lodare eziandio la non ordinaria perspicacia del suo ingegno. A' giorni nostri che la ruina è pressochè compiuta, molti si ostinano ancora, non dico a negare l'ultimo crollo, ma a sostenere anzi, al contrario, che la fede non corra pericolo, e che stia tanto bene impiantata su le fondamenta come all'età di Gregorio VII e delle Crociate. Quando si può esser così sereni da dormir sonni tranquilli su l'orlo di un precipizio, non rimane a noi profani se non invidiare cotesta pace solenne e celeste.

Delle proteste del Pomponazzi per eccettuare il Cristianesimo dal fato comune a tutte le religioni ho detto innanzi. Quella eccezione appartiene al Pomponazzi come cristiano: come filosofo poi accomuna i miracoli di Mosè, di Cristo e di Maometto tutti in un fascio; [2] soggiungendo, non doversi dire miracoli perchè siano sopra le leggi naturali, ma per essere rari ed insoliti. [3] Se in lui il filosofo la vinca sul cristiano, o questo per contrario su quello; ovvero se fede e ragione si con-

[1] « Quare, et nunc in fide nostra omnia frigescunt, miracula desinunt, nisi conficta et simulata: nam propinquus videtur esse finis. » *De Incant.*, cap. 12.

[2] « Amplius, videat aliquis Legem Moysis, legem gentilium, Legem Mauhumeti, in unaquaque lege fieri miracula, qualia leguntur et memorantur in lege Christi. » *De Incant.*, cap. 12.

[3] « Non sunt autem miracula quia sint totaliter contra naturam, et præter ordinem corporum cœlestium: sed pro tanto dicuntur miracula, quia insuete et rarissime facta, et non secundum communem naturæ cursum, sed in longissimis periodis. » Id., eod.

trastassero la mente di lui, senza che l'una avesse riportato piena vittoria su l'altra, è stato da noi discorso nella Vita ed altrove. Certo l'intenzione e lo sforzo di spiegarsi per vie naturali gli eventi più portentosi erasi svegliato in tutta quella benemerita schiera del secolo sedicesimo, che coraggiosamente sostenne i diritti della ragione contro la signoria secolare dell'autorità. Leonico Tomeo, contemporaneo del Pomponazzi, scrisse un dialogo che, col titolo di *Trofonio*, ragionava le cause della divinazione. E benchè questo filosofo tenesse più per l'Accademia che per il Peripato, o piuttosto piegasse alla conciliazione delle due scuole, nondimeno è palpabile anche in lui il prevalere del naturalismo. Le anime, per il Tomeo, hanno certe nozioni latenti e certe propensioni appena adombrate, che l'aria di un luogo che loro spirasse propizia può subitamente rischiarare, dimodochè il presentimento del futuro sarebbe conseguenza di una virtù nativa fecondata e sviluppata da un benigno ambiente. Così l'oracolo di Delfo, manifestatosi la prima volta al pastore Coreto, può aver sortito da natura, parente ed altrice di tutte cose, quella virtù fatidica; e dalla terra essersi sviluppata quella forza occulta che rendeva fantastico e prescio dell'avvenire chiunque discendesse nell'antro di Trofonio; e dal divino fiato essere agitata la Pizia. [1] Onde come i fiumi si disseccano se la lor vena si esaurisce o si profonda nelle viscere della terra, e poi nel tratto dei secoli possono risollevarsi, e tornare a quell'alveo da lungo tempo arido ed abbandonato, così è di quella virtù taumaturga e fatidica, tutta esalazione tellurica, che impregnando l'aria esercita quella maravigliosa efficacia su l'umana fantasia, disvelandole il più lontano futuro.

[1] Leonico Tomeo, *Trophonius, seu de Divinatione*.

Ed il Tomeo, saltando da Delfo sul lago di Garda, e dalla Pizia alla Vergine Maria, racconta che, pochi anni avanti ch'egli scrivesse quel dialogo, in un tempiò della Madonna nel Veronese si era sprigionato dalla terra tale alito, da far tremare le membra, e tentennare il capo, e spingere senza posa a saltare chiunque vi entrasse. L'anno medesimo però, mancate le cause di quella esalazione, e svaporatasi l'aria, quel portento mancò, e ci furono alcuni che perfidiavano a volerlo riferire a cause soprannaturali. [1] Io non so se il fatto raccontato dal Tomeo fosse somigliante a quello della Madonna di Spoleto, avvenuto qualche anno fa, ed a quello di tante altre statue che stillano sudori e spicciano sangue; so che di Delfo, dell'antro di Trofonio, e dei furori della Pizia, senza ricorrere ad esalazioni telluriche, si sono trovate altre cause più plausibili. Il Fontenelle nella Storia degli oracoli racconta molti particolari curiosi, ricavati da scrittori antichi, intorno a quegli oracoli, specialmente dell'antro di Trofonio, dove andò lo stesso Pausania che ne lasciò il racconto. Ivi si possono leggere le precauzioni, forse soverchie, che i sacerdoti pigliavano per coprire la loro impostura. Il Tomeo però si attiene alla spiegazione che richiedeva il suo secolo. Il sovrannaturale vi è trattato come vero, senonchè si cerca di spiegarlo con cause naturali; il Pomponazzi con l'influsso degli astri, il Tomeo con lo spirito fantastico, ministro della mente tranquilla, e che fa in lei riflettere, come in uno specchio, le immagini del futuro, ogni volta che sia esso medesimo svegliato da propizia disposizione della natura esteriore. Onde l'uomo, vegghiando o dormendo, può, a suo avviso, prevedere il futuro. [2] Così gli Essèi appresso i Giudei, dati ad un

[1] Id., eod.
[2] « Ex quo certissima veritatis inditia plerumque animadvertit homo,

modo di vita temperato, eran chiamati i profeti, perchè l'anima per vedere nel buio del futuro bisogna che sia sciolta dalle perturbazioni esterne. Ed il Cardano assegna per causa del fiorire dei profeti in Palestina il clima temperato di quella regione, e l'amenità del suo cielo.[1]

In tutte coteste spiegazioni, per leggiere che fossero, è dato scorgere l'avviamento che prendeva il secolo. Lo stesso Cesalpino, il quale, consultato da Pier Giacomo Borbone, arcivescovo di Pisa, su la malattia di alcune monache credute ossesse, scrisse l'*Investigazione sui demoni*, benchè ammetta che se ne diano, nondimeno non accorda loro altro modo di operare che per vie naturali.[2] Il Pomponazzi aveva detto che altri genii, o custodi degli uomini, non occorrevano, tranne la ragione ed il senso, che tra di loro contrastano.[3] Cesalpino ammette i demoni, nature mediane, ma nell'uomo ci è un demone familiare, suo proprio, ch'è l'intelletto, il quale per esser proclive sì al bene come al male, appare doppio, e fa credere aver lui due demoni che lo hanno in custodia, uno buono, l'altro cattivo.[4] Oltre ai demoni familiari agl' intelletti umani, il Cesalpino ne ammette di altri, che chiama peregrini, i quali, sempre valendosi d'istrumenti naturali, possono

futuraque tum vigilans, tum somno compositus, *naturaliter* prævidere potest. » Leonico Ianeo, *Trophonius*.

[1] « Ergo in Palæstina tantum floruere Prophetæ: ea enim regio perquam temperata est, atque omnium cœli regionum amœnissima. » Girolamo Cardano, vol. II, pag. 534.

[2] « Utitur enim dæmon mediis naturalibus. » Cæsalp., *Invest. dæm.*, cap. 21.

[3] « Nec genios, nec particulares hominum custodes ponere oportet.... Custodes hominum sunt ratio et sensus, qui continue inter se pugnant. » Pomponatius, *De Incant.*, cap. 10.

[4] « .... Familiares (dæmones) quos ab ortu habemus, et est uniuscuiusque proprius intellectus, qui in semine continetur. » Cæs., *Invest. dæm.*, cap. 7.

operare portenti. Nel filosofo d'Arezzo, adunque, comecchè rimanessero delle nature demoniache, le azioni sovrannaturali sono però ugualmente tolte di mezzo; tantochè ai maleficii operati per virtù demoniaca si possono contrapporre rimedii naturali, ed il medico aretino consiglia l'uso di piante aromatiche, della peonia, del cinnamomo, del nardo e dell'aloe.

Tutto volgeva allo studio delle sorgenti inesplorate della natura, e massimamente a quella parte che più dava negli occhi, e che a preferenza di ogni altra si reputava più vicina a Dio, e piena della sua possanza. Lo stesso Tommaso Campanella, il quale acerbamente redargui il Pomponazzi di empietà, come chi avesse creduto i veri miracoli provenire dalla fede naturale, e che i taumaturghi attingessero lor virtù dalla temperanza purissima degli elementi, e da influsso celeste; il Campanella, con tutto questo, non sa tenersi dal seguire la irrefrenabile tendenza del secolo, ed anzi se gli dà in preda con quell'ardore, onde riboccava la sua anima irrequieta.[1] Dissi già come si fosse deliberato a scrivere il libro del *senso delle cose* per rispondere a Giambattista Porta. Or bene, di questa opera il quarto libro è tutto intorno alla magia, la quale dice essere a torto caduta in discredito, colpa del secolo pravo e male educato. Ben essersi provato per due fiate a rimetterla in onore il Porta, e poi un altro napoletano, l'Imperato, ma non esser riusciti; ora volercisi provare lui, nè arrestarsi alle simpatie occulte o alle qualità elementari, ma fondarsi su più saldi sostegni. E continuando

[1] « Quod autem Pomponatius, Avicenna et alii impietate imbuti, putant, miracula vera ab hominis fide naturali proficisci, mendacium est. » *De sensu rerum*, lib. IV, cap. 1.

« .... At Pomponatius cum cæteris huius farinæ putant miraculorum patratores temperamenti virtute purissima elementorum, et cœlesti influxu præditos miracula efficere. » Campanella, *De sensu rerum*, lib, IV. cap. 1.

nel proposito di riaccordare la natura con la rivelazione, e di far che i due codici rinvergassero puntualmente l'uno con l'altro, spartisce la magia in tre scienze, nella religione, nella medicina e nella astrologia, conciliate in modo, che tesoreggiando le più occulte e mirabili forze della natura, e gl' influssi degli astri allora in voga, non ne rimanessero però escluse nè offese le predizioni e i miracoli rivelati. Il mago del Campanella è un po' di tutto, un po' frate, un po' medico, un po' astrologo: è, insomma, il suo ritratto. Prima bisogna gratificarci Dio, e far l'animo nostro mondo e terso; poi imparare a conoscere le virtù riposte delle erbe, delle pietre e dei metalli; ed infine scandagliare i simboli che legano le cose di quaggiù con le stelle erranti e con le fisse, non meno che coi luminari, i quali tutti sono cause delle mutazioni e delle forze di ogni cosa. [1] Questa magia del Campanella poco si discosta da quella insegnata dal Pomponazzi, salvo forse quelle preparazioni pie che il Peretto trascura: nel resto ei s'accordano. Ma oltre alla magia naturale, il Campanella ammetteva la diabolica, cosa piuttosto di astuzia che di scienza; ed inoltre la magia divina, la quale trascende la natura, e viene, senz'altro, da Dio; conceduta non alla semplice fede naturale, alla gagliarda scossa della fantasia, ma alla fede in Dio, causa di tutte cose. [2]

[1] « .... et symbolum inter res nostras et stellas, errantes et fixas, et luminaria, quæ manifeste sunt causæ mutationum, et virium omnium rerum. » Campanella, op. cit., loc. cit.

[2] « Quapropter ipse assero, existere primo magiam divinam, quam homo absque Dei auxilio vix intelligit, et nil operatur.... Datur et magia naturalis, sicut hæc ex stellarum et medicinæ notitia.... Datur et magia diabolica.... sed res ad astutiam pertinentes, non ad scientiam....

» Porro hæc fides tantam vim obtinet, quod immutat res creatas in id quod cupimus, non quia fides est, sed fides in Deum causam omnium rerum. » Campanella, op. cit., loc. cit.

La dottrina del Campanella mostra qui una visibile coerenza coi suoi principii, o meglio con le sue intenzioni. Egli intende a conciliare il sovrannaturale con il corso naturale del mondo, e non riuscendo di fonderli e di connetterli insieme in modo da formare un sistema, si contenta di un congiungimento esteriore, affastellandoli l'uno allato all'altro. Accanto alle tre primalità colloca le tre persone della *Monotriade;* accanto allo spirito procreato dal seme rannicchia una mente spedita apposta da Dio; e qui, tenendo la stessa via, fa le parti uguali a Dio, all'uomo ed al diavolo, con le tre magie, divina, naturale e diabolica, da spartirsi in bella concordia una per uno. Se non che egli ha tanto di modestia da non pretenderla a compagno di Mosè o di Cristo, e tanto di buona coscienza da non volersi associare con lo spirito maligno; perciò di queste tre si appiglia alla naturale, e ci si riscalda seriamente. Il quarto libro del *senso delle cose* ci svela quante indagini e sperimenti curiosi avesse fattovi sopra, e quanta fede vi aggiustasse, confessando che sebbene da adolescente fosse stato degli astrologi nemicissimo, ed avessene scritto male, dai propri casi aveva imparato come da loro si scoprissero di molte verità. Era tant'oltre in queste indagini ed in questa credenza, da tener per ferma la conversione di tutto il mondo al culto del vero Dio, e da tenerla per vicina per certe disposizioni del cielo e della terra da lui considerate. [1] Nè piccola parte ebbero cotesti suoi vaticinii, improvvidamente divolgati, a quel cumolo di sventure che gli sopravvenne, essendosegli fatto carico di quelle predizioni.

Ma per quanto si ostinasse il Campanella a mante-

[1] « Tempus prope est, ut ex dispositionibus cœli et terræ considero, in quo totus mundus reverteretur ad cultum veri Dei. » Campanella, *De sensu rerum,* lib. IV, cap. 1.

nere, non foss'altro, una larva di sovrannaturale, questa sfuma ad ogni leggero tocco; soventi accadendole di urtarsi con altri principii che le fanno contro. Così la differenza tra le diverse forze dello spirito nello attingere ora il sovrannaturale, ora il naturale, sta nel grado di fiducia, perchè lo spirito arriva fin dove si spinge.[1] Massima la quale estende la virtù dello spirito in un dominio da cui talvolta pare che debba restare escluso, non ostante che altri gliene procacci l'entratura. Simile contrasto s'incontra spesso nei libri del nostro filosofo tra l'elemento vecchio ritenuto per forza, ed il nuovo che si allarga di mano in mano, e lo ricaccia. Checchè si fosse intanto dell'elemento vecchio, il nuovo ci è incontrastabilmente, e dal Pomponazzi al Campanella, gli aristotelici, i platonici, i mistici e perfino i pretesi restauratori del sovrannaturale rilevano un'inclinazione aperta al naturalismo ed all'esclusione del sovrannaturalismo; la quale inclinazione, quando bene si volesse reprimere ed occultare, fa sì fortemente impeto, che da ogni parte trapela.

Se è vero che le anime dei poeti, agitate da estro arcano, hanno virtù di specchiare in sè tutto quanto il mondo in cui vivono, e di cui sono fedelissimo ritratto, l'epopea ariostesca ne dipinge non solo le credenze, ma ancora i conati di quella età. Da per tutto effetti maravigliosi prodotti per forza d'incanti; isole e palagi incantati, uomini fatati, ed anella, e spade, e scudi, ed elmi tutti lavorati per magìa; e quando si cerca la causa di tanti portenti, tutto si ripete dagli astri. Il cielo contiene quanto manca alla terra. « Ciò

[1] « Fiducia supernaturalis ad supernaturales gratias erigit: naturalis vero ad naturales: eo spiritus pervenit, quorsum movetur. » Id, eod., cap. 17.

che si perde qui, là si raduna: »[1] ed il viaggio di Astolfo nel globo lunare è una fantasia poetica che simboleggia la persuasione, allora invalsa, di attribuire ad influssi celesti ogni fatto di qualche momento; e che quivi, non su la terra, si dovesse cercare rimedio ai mali; quindi trarre gli auspicî e vaticinare il futuro.

CAPITOLO DECIMOQUARTO.

I cinque libri del Fato, del Libero Arbitrio, della Predestinazione e della Provvidenza di Dio, del Pomponazzi. — Provvidenza, Fato e Libertà.

Questi libri non furono scritti, come notammo da principio, nè per occasione, nè per procacciarsi fama; sì bene per appagare il bisogno della propria coscienza, travagliata dal dubbio ed annebbiata, piuttosto che schiarita, dalle soluzioni degli scrittori che prima ne avevano trattato. Questo ci fa assapere il Pomponazzi medesimo.[2] Nato filosofo, egli non sapeva resistere a quell'impulso potentissimo che sospinge certe menti a scandagliare certi arcani, che al volgo degli uomini pare impresa o stolta, o per lo meno inutile.

E l'enigma ch'ei si mise a sciogliere è quello della umana libertà per rispetto al legame delle forze naturali che da ogni parte l'avvincono, e all'azione irresistibile di Dio, da cui non può francarsi. L'intuizione

[1] Ariosto, *Orlando Furioso*, canto XXXIV.

[2] « Neque enim tam grande opus aggredi, illud meum fuit consilium scilicet, ut apud Bibliopolas libri nomen meum celebrantes haberentur: sed adversus ignorantiam meam murmurantis conscientiæ scriptum ad hoc me compulit. » Pomponatius, *De Fato, Lib. Arb. et Prædest.*, lib. I. Proemium.

del mondo, e la scienza che ce lo presenta come un sistema strettamente connesso; la fede religiosa che ci dimostra Dio siccome onnipotente, e la coscienza che ci entra mallevadrice dell' assoluta signoria delle nostre azioni, sono in manifesto conflitto, e lo spirito non sa a chi decretare il trionfo. Il Pomponazzi si vede in queste strette, nè dissimula le difficoltà. Non è il contrasto di un sistema con un altro che lo turba; ma una contraddizione assai più intima, quella che fa rivoltare la propria coscienza contro la scienza, e contro la fede. Imperocchè la libertà umana, proclamata dall' intimo nostro sentimento si stralcia dal rimanente sistema del mondo, nè vuol sapere di sudditanza verso una volontà superiore. D' altra parte, lo spirito abitando la natura, non può sottrarsi affatto dalla sua possanza; e, come individuo, sottostando allo spirito assoluto, a Dio, bisogna che pieghi alla sua legge, e che smetta la pretensione di una totale indipendenza. Tal è il problema che si affaccia all' ingegno speculativo del Pomponazzi, e di cui tenta trovare una soluzione. Seguiamolo nelle sue ricerche.

Questo problema non è nuovo, e le religioni, non meno che la scienza, ne hanno dato differenti spiegazioni. Non è qui il luogo di vedere sino a qual punto il mondo greco avesse conciliato il fato con la libertà, o qual valore avesse il fato nell' Olimpo, e quale se ne avesse a dire l' origine. L' egregio professore Rodolfo Cherubini, in un lavoro assai pregevole sul Critone, sostiene che il fato sia la sola unità dell' Olimpo greco.[1] Per lui le volontà divine slegate ed individue si raggruppano in qualcosa di saldo e di universale, com' è il Fato; legame necessario, ma esterno. Forse la conce-

[1] *Il Critone*, Dialogo platonico esposto ed esaminato da R. Cherubini. pag. 16.

zione originaria del fato non sarà stata tanto sottile, e, conforme all'origine di ogni mito, lo spirito sarà stato colpito dalla prevalenza delle forze naturali, dalla loro ferrea necessità, innanzi a cui l'uomo, non abbastanza conscio del suo valore, si sarà rimpiccinito: forse a poco a poco questa prima intuizione si sarà volta a rappresentare più riposti concetti, e sarà avvenuta una trasformazione del fato primitivo, sempre più spirituale, sino al fato contro a cui si ribella Prometeo. Checchessia di ciò, e lasciando ai filologi di cercarne più addentro, certo è che gli stoici nel loro sistema filosofico concepirono il fato come il sistema universale delle forze; e lo spirito umano fu collegato in quel sistema indissolubilmente anche lui, e privo affatto d'indipendenza come ogni altra forza particolare.[1] Se non che, la forza che circola in questo sistema cosmico, e che tuttoquanto lo determina, si rivelà in guise differenti; dimodochè non toglie ad alcune forze di operare secondo un impulso interno, ed anche secondo una propria risoluzione. Il divario tra l'azione libera e la non libera sta soltanto nel vedere donde venga la determinazione, non già nell'essere o determinata o priva affatto di determinazione, come si crede volgarmente. Se la determinazione è proveniente da cause esterne, senzachè vi cooperi la nostra volontà, allora si dice azione involontaria.[2]

La dottrina stoica della libertà è tale quale non pure lo sviluppo della filosofia, ma la storia del mondo la comportavano. Lo Zeller nota assai acutamente che

[1] « Das Einzelwesen, und auch der Mensch, Kann darin nur als ein unselbständiger Theil dieses Ganzen in Betracht Kommen. » Zeller, *Die Phil. der Griechen*. Dritter Theil, pag. 151.

[2] « Unfreiwillig wäre sie nur, wenn sie aus den äusseren Ursachen allein, und nicht blos unter Mitwirkung derselben aus unserem Willen entsprungen wäre. » Zeller, op. cit., loc. cit., pag. 152.

quando quella dottrina fioriva, la libertà politica dei popoli era sparita. La Grecia venuta in mano dei Macedoni, la signoria dei Romani si allargava sempre più; i vincitori medesimi, a Roma, non pigliavano la via trionfale del Campidoglio, ma si curvavano sotto il dispotismo dei Cesari; il potere era il fato vivente. [1]

Contro gli stoici scrisse Alessandro Afrodiseo il libro del Fato, per rivendicare all'uomo la libertà messa a repentaglio dal dominio ineluttabile del fato. Il Pomponazzi si trova adunque tra il fato stoico, e la libertà propugnata dall'Afrodiseo: dove piega egli?

Il Pomponazzi, che ha seguito il commentatore greco nella teorica dell'anima, qui se ne discosta, ed inclina piuttosto allo stoicismo. Non ho visto, ch'io sappia, nessuno espositore che abbia tentato di scoprire la causa di cotesta predilezione. A me pare che la cosa vada così. L'Afrodiseo parteggia per una specie di libertà, che potrebbe più veracemente chiamarsi arbitrio. Per lui la libertà è l'assoluta indeterminatezza e la vuota determinabilità; e lo spirito vi figura come indifferente verso ogni determinazione. Il Pomponazzi avendo concepito l'anima umana come indissolubilmente legata col corpo, non può ammettere siffatta indifferenza, nè può sottrarla da quella connessione che la stringe col sistema delle altre forze; perciò piega più dalla parte della determinazione fatale degli stoici, che da quella della vuota determinabilità dell'Afrodiseo. Se lo spirito non è determinato per se stesso, ma è pura determinabilità, Pomponazzi ha ragione, perchè allora la determinazione deve provenire di necessità da una causa esterna, e non più da se stesso. E se proviene da una causa esterna, lo spirito è sommesso al fato, cioè alla

[1] Zeller, op. cit., loc. cit., pag. 282.

catena indissolubile delle cause. L' Afrodiseo concependo la libertà come arbitrio, come potere di appigliarsi ad uno o all'altro dei contrari contenuti nella sua vuota potenzialità, il perchè della scelta non può trovarsi più nello arbitrio, ma in un motivo esterno: da se stesso, o non produrrà nulla, o produrrà entrambi i contrari.[1] Ammesso adunque che la libertà stia in bilico, chi la fa uscire in atto sarà per forza altro che lei; nè, dal fato in fuori, apparisce altro agente più verisimile.[2]

Nè, ammesso il fato, ne conseguita la distruzione degli eventi casuali, della contingenza, o dell' arbitrio, come pretende l'Afrodiseo. Il Pomponazzi prova anzi come tutte coteste cose rientrano nel sistema delle cause, e perciò nella sfera del fato.

Il caso non si dice se non delle cose la cui vera causa è occulta. Non è vero che un effetto casuale sia privo di causa, chè sarebbe impossibile; e nemmanco che tra un siffatto evento e la sua causa non interceda connessione, essendo ogni effetto collegato con la propria cagione: la spiegazione del caso è ben altra. Nell' evento casuale concorrono più cause, di cui l' una aiuta a determinare l'altra, la quale da sè non basterebbe a determinarsi. Ora poichè cotesto concorso è raro, sconosciuto ed accidentale, l' effetto si dice avvenuto per caso.[3] Che si diano cause accidentali è però

[1] « Si aliquod agens, sive sit naturale, sive sit voluntarium, quomodocumque sit.... Si eodem modo se habeat et intrinsece et extrinsece, nihil producet aut utrumque producet. » Pomponat., *De Fato*, etc., lib. I, cap. 9.

[2] » Cum nos et ipsi confitemur esse voluntatem in potentia æquali, quæ non exit ad actum, nisi prius sic determinata. Unde ex quo non apparet verisimile aliquod determinans, nisi fatum: ideo principaliter fato attribuitur actio, neque propter hoc voluntas excluditur. » Pomp., *De Fato*, etc. lib. I, cap. 13.

[3] « Causa namque, quæ ut in paucioribus producit effectum, casualis dicitur: quæ cum sola non sit sufficiens, determinatur pro alia quæ simul

necessario nell' universo, non meno dell' esistenza delle cause necessarie e determinate per sè.[1] Il Pomponazzi, coerente con la dottrina dell' influsso degli astri, dà ad essi molta parte negli avvenimenti casuali.

La contingenza inoltre mette capo nella indifferenza della materia, nella capacità ch' ella ha di ricevere i contrari;[2] cotalchè guardando alla possibilità dell' effetto esso apparisce contingente; ma nella sua effettuale esistenza è inevitabile e necessario. La contingenza non si trova dunque, se non in quel punto in cui la causa è considerata come indifferente, ch'è un momento astratto: nella sua concretezza poi, in relazione cioè con l' effetto, la contingenza si converte in necessità.[3]

Il Tasso che nel Dialogo intitolato il *Cataneo* volle seguire l'Afrodiseo, e sostenere l'arbitrio sconfinato dello spirito, riconosce nondimeno la necessità della contingenza, ch' è già una bella intuizione, e mostra l'annodamento indissolubile dei concetti. « Quantunque, egli dice, il genere della contingenza sia fermo e costante, come quello che dipende necessariamente da alcune

coniuncta faciunt causam per se, et sufficientem: talia vero reperiuntur et in cœlo, quare et in cœlo sunt casualia, quamque omnino necessaria. » Id., op. cit., lib. I, cap. 6.

[1] « Manifestum est, necessarium esse multa esse per accidens in universo: non enim esset universum, nisi et talia essent. » Id., op. cit., lib. I, cap. 7.

[2] « Prima materia est parata ad recipiendum duo contraria aequaliter, et ideo receptio utriusque contrarii etiam ei naturalis. » Pomp., op. cit., loc. cit., cap. 7.

Dove è da notare che l' Afrodiseo si accordava nell' ammettere che fato e natura si convertissero, e che tanto valesse naturale quanto fatale. Il Pomponazzi perciò dice esser naturale alla materia la contingenza in questo senso.

[3] « Pro tanto dicitur contingentia, quoniam die crastina poterit pluere, et possit non pluere: unde si pluet crastina, inevitabiliter pluet; et si non pluet post cras, inevitabiliter non pluet post cras: tamen in illo modo dicto salvatur talis contingentia.... et aliter sumere significatum contingentiae, illusio est et deceptio, saltem in rebus naturalibus. » Pomp., loc. cit., cap. 7.

use necessarie, tuttavolta i particolari sono instabili
incostanti e non sottoposti ad alcuna necessità; ma
nchè la materia dipendesse in qualche modo da' corpi
lesti, l'anima nostra, che non è materiale nè pro-
tta dal seno della materia, non è soggetta ai corpi
lesti, ma libera nell' operare. »[1]

Nel luogo citato del Tasso si pare com' egli, vo-
ndo far l' anima sciolta da ogni legame fatale, ricorra
un' origine che non consuona con quella adottata
ll' Afrodiseo. Il Pomponazzi, il quale segue il com-
entatore greco nel dire l' anima nata dal seno della
ateria, e nel negarle per conseguenza quel totale af-
ancamento dalla natura, che sostiene l' Afrodiseo, si
ostra assai più coerente di Alessandro. Un altro no-
ro poeta filosofo, l'Alighieri, per prosciogliere l' anima
ostra da ogni influsso degli astri, al quale sottostanno
anime rampollate dalla complessione potenziata della
ateria, la fa venire da Dio, senza l' intermezzo di
use seconde.[2] E così sta bene; ma accordata per poco
origine meno pura e meno celestiale dell' anima no-
ra, come fa l'Afrodiseo; ammesso che senza sussidio
el corpo non si può intendere, nè volere; fatta con-
stere la libertà nella sola indifferenza dell' arbitrio,
on si può più disconoscere la possanza del fato, nè
ttrarvisi ragionevolmente. Il Tasso medesimo con ac-
rgimento assai fino fa dire a Sanminiato nel Dialogo
elè citato; « non è ragionevole che la materia dei

[1] Tasso, *Dialoghi; il Cataneo*, vol. II, Firenze, 1847, pag. 272.

[2] L' anima d' ogni bruto e delle piante
Di complession potenziata tira
Lo raggio e 'l moto delle luci sante.
Ma nostra vita senza mezzo spira
La somma benignanza, e l' innamora
Di sè, sì che poi sempre le desira.
PARAD., Canto VII.

nostri corpi, dai quali nasce la contingenza, possa resistere alle cause superiori e più possenti, come sono le stelle; anzi se è alcuna contingenza nelle cose terrene e caduche, quella stessa è legata dalla necessità. Laonde è necessario che sia la materia, quantunque ella sia cagione degli effetti che possono essere e non essere, avvenire e non avvenire. »[1] Alla quale difficoltà il Tasso replica riconoscendo dell'anima nostra tutt'altra origine che quella ritenuta dall'Afrodiseo. Il perchè mal si appone il Rénan, annoverando il Tasso fra gli Alessandristi, per trovarlo dalla parte dell'Afrodiseo in questo dialogo, dove non si tratta del punto principale di quel commento, ma dell'arbitrio, intorno a cui i più conseguenti seguaci del commentatore dissentono dal loro maestro.

Ma non tanto sul caso, e su la contingenza di alcuni fatti naturali si appoggia l'Afrodiseo per rovesciare il fato stoico, come su l'arbitrio umano. Ammesso il fato, ei crede tolto di mezzo l'arbitrio, tolto il deliberare su le nostre azioni, o, se non tolto, reso affatto inutile. E poi, l'uomo è causa prima delle sue azioni, nè dopo il suo atto volitivo aver da cercarsi altra causa, se no si andrebbe di determinazione in determinazione, all'infinito.

Il Pomponazzi comincia dal notare che delle cause seconde nessuna si muove se non è mossa; perciò sbagliar l'Afrodiseo nel far della nostra volontà un agente che non abbia mestieri di nessun concorso esteriore.[2] Non però si menoma la nostra libertà, nè si bandisce ogni deliberazione; essendo noi cosiffatti, che

[1] Tasso, *Dialoghi*, loc. cit., pag 271.

[2] « Si sumatur liberum arbitrium, veluti ipse Alexander sumpsit, sic nullum est, quoniam nulla causa secunda potest movere non mota. » Id., op. cit., cap. 9.

ci determiniamo conforme esigono le circostanze, benchè queste ci sfuggano, e restino occulte; e la nostra deliberazione mira appunto a ponderare i motivi della nostra scelta, i quali se fossero uguali dalle due bande opposte, noi non ci atterremmo a nessuna delle due.[1] Che se noi talvolta ci rammarichiamo di aver operato male, o ne siamo sgridati da altrui, non è che noi avremmo potuto fare altrimenti, ma perchè crediamo che avremmo potuto fare altrimenti: e cotesta opinione è anch' ella fatale.[2] Fatale è pure la connessione del premio e della lode con la virtù, come per contrario del vizio col biasimo e col castigo. Il concetto dell' universo implica i contrari, il bene ed il male, la cui radice si trova nell' arbitrio umano pieghevole verso gli opposti.[3] Se noi inclinassimo sempre al bene, la potenzialità del nostro arbitrio non si effettuerebbe, se non a metà: il male è dunque necessario. Palesarsi chiaramente cotesta necessità nella natura, dove alluvioni, tremuoti, ed altri sconvolgimenti paiono turbarne l'ordine, e ciononono-

[1] « Nos ex hoc decipimur existimantes quod in nostra potestate sit utramque partem eligere, quoniam neque est in potestate alterius simpliciter: sed quoniam voluntate existente in eadem dispositione aliquando voluntas eligit unum, aliquando eligit alterum, secundum quod diversimode fuerit determinata, existimat simpliciter hoc esse in potestate voluntatis, cum tamen hoc minime sic sit: sunt enim circumstantiæ diversæ quæ nos latent. » Id., op. cit., loc. cit., cap. 9.

[2] « Increpatio secundum virtutem non est de re, quæ meliori modo fieri potuit per nostrum consilium: sed quoniam existimamus per nostrum consilium meliori modo potuisse fieri. » Id., loc. cit., cap. 8.

[3] « Fatum in tali diversitate perficitur, eiusque natura est, ut sit tanta diversitas in universo; qua non existente, non esset universum. » Id., loc. cit., cap. 11.

« Mala videntur facere ad universi perfectionem, neque inconvenit despicere partem, respiciendo ad totum. » Id., cap. 15.

« Impossibile est unum relativorum esse, nisi sit et reliquum. Cum itaque natura fecerit potentiam recte et non recte operandi, necesse est et eamdem naturam fecisse actum: aliter enim ociosa fuisset » Pomp., *De Fato*, etc., lib. I, cap. 16.

stante conferiscono all'armonia universale. Un animale vive con la distruzione dell'altro: nella società v'ha mestieri che si trovino disposizioni diverse non solo, ma contrarie; malvagie, come buone; ed ogni cosa serve al meglio del tutto. Ed il Pomponazzi va tant'oltre, che afferma la libertà così sconfinata ed indipendente, com'è concepita dall'Afrodiseo, essere non solo nociva, ma portare alla distruzione di Dio medesimo. La prova di questa sua asserzione somiglia a quelle in cui si suole abbattere chi legge i dialoghi di Platone; è mista d'intuizione e di speculazione, senza lasciare di essere profonda. Se la volontà non avesse limiti, si potrebbe distruggere la specie umana, alla cui propagazione è indispensabile il volere dei generanti. Distrutto l'uomo, mancherebbe la finalità alle cose generabili: venute meno le cose generabili, il moto dei cieli non servirebbe più a nulla; e non esistendo i cieli mossi da Dio, neppure questi avrebbe ragione di essere.[1]

Il significato di tale prova è questo. Se l'arbitrio fosse sconfinato, poichè esso è fine dell'universo, questo potrebbe venir meno. L'universo non si può concepire altrimenti che come sistema, e perciò come legato dalla necessità; dunque il suo fine non può essere se non la ragione assoluta e necessaria. Il fato, inteso così, è il solo modo scientifico di considerar l'universo. Il caso, la contingenza, l'arbitrio e le conseguenze che ne derivano, sono contenute anch'esse nel corso della

[1] Si est in potestate voluntatis velle, possibile esset mundum destrui, secundum speciem humanam. Si autem species humana destruitur, non essent reliqua generabilia et corruptibilia: quoniam homo est finis omnium generabilium, et corruptibilium: destructa machina materialium, cœli non moverentur, non motis cœlis non essent cœli, ut existimavit Aristoteles; non existentibus cœlis, non essent Dii. Si itaque voluntates humanæ essent liberæ, ad modum Alexandri, Deus dedisset eis potestatem ut possent destruere Deum. » Id., op. cit., loc. cit., cap. 13.

necessità, legate coi nodi adamantini del fato. Si può cercare se il Pomponazzi si fosse apposto nel determinare il concetto del fato, e se lo spirito è legato alla natura sempre, o se in qualche modo perviene a sciogliersene; ed infine se, sciogliendosene, rimane vuota determinabilità, o ha esso medesimo una determinazione sua propria, ch'è la sua natura, e ch'è fatale pure, ma di ben altra maniera: si può cercare di tutte coteste cose, e ne cercheremo, ma l'intuizione generale del Pomponazzi contro l'Afrodiseo regge: l'arbitrio non può essere primo movente.

Il Pomponazzi risale anche più in su, e criticando la teorica dell'arbitrio com'è insegnata dallo stesso Aristotile, fa toccar con mano com'egli non potesse negare il fato, benchè per compiacere al volgo, e per riguardo ai buoni costumi si fosse astenuto dal farne aperta professione.[1] Infatti Aristotile facendo determinare la volontà dall'intelletto, non pone nessun divario tra questa e l'appetito sensitivo, eccettochè l'appetito va dietro al senso, la volontà dietro all'intelletto; entrambi poi hanno mestieri di una determinazione esteriore. Che se pare libera la volontà, e non l'appetito, ciò nasce dalla diversità delle guide, a cui si lasciano condurre. Il senso, cogliendo le cose nella loro particolarità, non lascia luogo a discussione nè a scelta; in mentre che l'intelletto apprendendole in modo universale, pondera ed argomenta secondo vie opposte; ma là dove traboccano le sue ragioni, ivi la volontà deve inclinare.[2] Il difetto di conte-

[1] Pomp., *De Fato*, etc., lib. III, cap. 10.

[2] « Aristoteles posuit voluntatem mere passivam, et moveri ab obiecto, et non voluntatem movere obiectum, veluti est in sensu et appetitu eius sensus: quoniam appetitus sensitivus movetur a sensu in formato obiecto, et appetitus sensitivus non movet se: quia cum Aristoteles nullam faciat differentiam inter voluntatem et appetitum sensitivum, quantum ad moveri ab obiecto (sub una etenim regula utrosque comprehendit) nulla relinquitur li-

nuto proprio, che patisce la volontà nel sistema aristotelico, fa sì ch' ella debba attingerlo fuori di sè, e perciò che debba essere determinata da un altro, e per conseguenza che non sia più libera. Questa critica è acutissima, e si connette con l' incertezza fondamentale della filosofia aristotelica. La libertà concepita come vuota determinabilità per uno dei contrarî, non è vera libertà, è anzi l' opposto della libertà. Quando Kant distinse l' autonomia della ragione pratica dalla eteronomia, e mostrò come ci fosse una determinazione intrinseca indipendente da ogni appetito e da ogni rappresentazione, pose il vero e stabile fondamento della libertà, e sostituì al fato stoico puramente naturale, e che metteva in fascio lo spirito con tutte le altre forze, un fato più eccellente, la necessità intima dello spirito. L'aver compreso il difetto della dottrina della libertà, com' è nell'Afrodiseo ed in Aristotile, l' aver intraveduto nel fato stoico maggior ragionevolezza, benchè non se ne chiamasse del tutto soddisfatto,[1] sono pregi rilevantissimi della critica del Pomponazzi. Che se a lui è mancato il modo di supplire a quei difetti, se, indulgente ai tempi, ha guardato di assai buon occhio gl' influssi degli astri, non è da maravigliare, non potendosi pretendere che si sollevasse al concetto profondo dello spirito un filosofo che viveva tre secoli prima di Emmanuele Kant. Non essendosi saputo d' altra parte districare dagl'impacci del mondo sensibile e dal fantasma, nè assurgere alla purezza del concetto, mal poteva comprendere nel

bertas in voluntate, neque etiam in intellectu, quandoquidem naturaliter agit ipse intellectus: sed tamen est differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quoniam est differentia inter intellectum et sensum. » Pomp., loc. cit., op. cit.

[1] « Disputatum est.... adversus Alexandrum...., verum.... volumus et in praesentiarum adducere alia argumenta adversus eosdem stoicos.... » Id., lib. II, cap. 1.

mondo della libertà uno stato di assoluto affrancamento dalle determinazioni esteriori. Ed il più che può conseguire si riduce a riconoscere in potere del nostro spirito una sospensione, che non era nè volere, nè disvolere, ma un semplice astenersi, un opporre alla forza trascinante dell' appetito, ed alla deliberazione dell'intelletto una resistenza, debole segno di un'impotente autonomia, somiglievole al veto dei Tribuni romani che non era efficace altrimenti, che come ostacolo.[1] Lo sforzo però di voler assegnare alla volontà un' energia propria, che non le venisse da causa estrinseca, si rivela pure in cotesto stato medio, che il Pomponazzi cerca d' introdurre, dilungandosi da Aristotile. Del che gli si vuol tener conto, non tanto per il profitto che se ne cava, essendo uno stato indeterminato non meno che la vuota potenza, quanto per l'intenzione che aveva di attribuire allo spirito alcun che di suo proprio, non accattato dal di fuora. L' ingegno del nostro filosofo fluttuava tra il bisogno di un'energia indipendente, ed i principî aristotelici adottati da lui medesimo, che gliela contendevano: da qui quel suo tentennare tra il fato e l' arbitrio, tra gli stoici e l' Afrodiseo, senza appigliarsi risolutamente a nessuno dei due, e piegando piuttosto alla posizione stoica, come più consona, non con le parole, ma con la mente di Aristotile. Del qual tentennare non ho visto che altri abbia additato la causa, che pure è chiaramente esposta in quella critica della dottrina aristotelica su la volontà, la quale rasenta così da presso la critica moderna dello Zeller, da noi antecedentemente riferita.

Ammessa la determinazione della volontà da una

[1] « Unde tres adhibuimus actus voluntatis scilicet velle vel nolle, complacentia, vel displicentia, et purum non velle quod est actum suspendere....
» Quantum autem ego recordor, mihi videtur quod Aristoteles non faciat mentionem de ista suspensione, nisi ut suspensio est volita positive. » Pomponat., *De Fato*, etc. lib. III, cap. 10.

causa esteriore, l'influsso degli astri doveva entrarci da sè. Non solo l'intuizione aristotelica, che nel loro movimento scorgeva la causa di ogni generazione e di ogni corruzione, ma eziandio le credenze dell'universale degli uomini e le sue medesime persuasioni ve lo sospingevano. Il racconto che fa della morte di Pietro Leone di Spoleto, mostra com'egli aggiustasse fede a quelle predizioni. Questi, filosofo e medico rinomatissimo, leggeva nell'Università padovana quando ci era pure il Pomponazzi. Esperto del modo d'indovinare dagli astri il proprio destino, si accorse di sovrastargli questo, che nelle acque affogherebbe. Medico qual era, veniva soventi chiamato a Venezia per curarvi qualche infermo; ond'ei si pensò che ivi avesse a verificarsi la morte minacciatagli dagli astri, per essere quella città posta sul mare. Un bel giorno nascosamente se n'andò a Firenze, città posta tra i monti, e si mise a curare Lorenzo dei Medici. Morto che fu questi, qualche tempo dopo, il medico spoletino si trovò affogato in un pozzo.[1] Un'altra predizione avverata, benchè di genere diverso, ei racconta nel libro *delle Incantazioni*, come fatto occorso a lui medesimo, quando era a Bologna. Dopo la morte di Papa Giulio, mentre correvano voci diverse sul futuro pontefice, come si costuma, un certo vecchio meccanico che abitava a lui vicino, e con cui era solito d'intrattenersi per svagarsi l'animo, gli asseverò per quattro giorni alla fila, che senza dubbio sarebbe stato scelto il cardinale Giovanni dei Medici. E così avvenne difatti, mentre le congetture più probabili cadevano su di altri, nè di quel cardinale si era punto discorso.[2]

[1] Pomponat., *De Fato*, etc. lib. I, cap. 11. Cicerone nel libro *del Fato* racconta alcunchè di simile di un certo Dafita.

[2] Pomponat., *De Incant.*, cap. 10.

Il fato piglia sempre quel sembiante che più si attaglia alla condizione dei tempi, ed alle persuasioni degli uomini. Il secolo decimosesto non poteva figurarselo altrimenti che come influsso dei corpi celesti, tenuti per istrumenti del volere divino, e per cause di ogni mutazione che avvenisse nel nostro globo. La volontà aveva a risentirsene, avvinta com' era nei lacci del corpo, nè potendo venire a capo di disimpacciarsene. Quando il Leopardi, a' tempi nostri, rimise in campo il fato, lo collocò nel dolore, compagno indivisibile dell'uomo, e tanto più acuto e più vivo, quanto maggiore è l'ingegno di chi ne sperimenta le trafitture. « La eccellenza delle anime importa, a suo dire, maggiore intensione della loro vita; la qual cosa importa maggior sentimento della infelicità propria; che è come se io dicessi maggiore infelicità. »[1] Il fato leopardiano è certo più intimo, e raffigura non l'influsso delle cause esterne su lo spirito, e la loro prevalenza su questo non ancora ben consapevole delle sue forze; sì veramente la rottura intrinseca dello spirito medesimo, la sua propria struttura, fatta in modo che senza infinito dolore non saprebbe acquistare il senso della sua eccellenza e della sua infinità. Così al fato divino vediamo sottentrare il fato naturale, ed a questo il fato dell'individuo umano, al quale tien dietro il fato stoico, la necessaria manifestazione dello spirito, non in una coscienza singola, ma nella coscienza universale. Le diverse trasformazioni del fato rivelano le differenti maniere, con cui l'uomo ha concepito la ragione, e la sua necessità: prima come Dio, poi come natura, quindi come sentimento, infine come ragione, cioè nella sua propria e vera forma. Ma di queste forme del fato, che sarebbero largo

[1] Leopardi, *Dialogo della Natura e di un' Anima.*

tema di ragionare, basta aver accennato, e fatto notare quel che si attiene al nostro proposito, cioè la concezione del fato naturale nei libri del Pomponazzi.

La volontà umana non si trova soltanto dirimpetto alla natura che la circonda, ma ad un'altra volontà, che infinitamente le sovrasta. Qual è il vincolo che le collega insieme?

Ecco un nuovo problema contenente difficoltà non meno gravi, e pericoli non meno urgenti per la libertà umana. Se ci è una volontà onnipotente ed irresistibile la quale ha dato assetto definitivo ad ogni evento, che ne ha previsto ogni menomo accidente, stabilito gl'impedimenti e le riuscite, misurato il corso, legato ogni cosa con anella adamantine, qual forza potrà più sottrarvisi; quale resisterle, e farle fronte? La volontà dell'uomo implicata in quella vasta catena, rimarravvi anch'ella inevitabilmente aggiogata. D'altra parte la coscienza si ribella contro quella opinione, e non se ne sta, inquietamente cercando come salvare la sua autonomia contro l'onnipotenza divina. Il contrasto tra la volontà divina, considerata come provvidenza, e l'umana, considerata come libertà, non emerge veramente dal sistema filosofico del Pomponazzi, ma parte dalle tradizioni aristoteliche, parte dalle credenze religiose.

Ad Aristotile, a torto o a dritto, si era affibbiato il concetto di provvidenza, che una volta si faceva estendere sino alle sfere celesti, escludendone le cose sublunari soggette alla vicissitudine del generarsi e del corrompersi; un'altra volta invece si allargava a tutte cose; se non che, trovando superfluo l'intromettersi dei minuti particolari, si era immaginato Dio sollecito soltanto della conservazione della specie. E se Dio provvedeva alle sfere, e trascurava gli eventi terrestri; ovvero se provvedendo pure a questi, li guardava così all'ingrosso da

non recare intoppo allo sviluppamento degl'individui, la contingenza e l'arbitrio non se ne risentivano, e la conciliazione tra il provvedere divino e l'indipendenza dell'arbitrio umano sarebbe stata bella e trovata. Ma una scienza altrettale parve poco degna della divinità, alla quale, per essere perfettissima, non deve sfuggire nulla; nè muoversi fronda, se ella non ne desse il segno. Così gli ostacoli, per poco rimossi, si riaffacciavano. Dio è causa di ogni cosa, che, avendo ragione di essere, è ricompresa nella sua universalissima efficienza: egli inoltre intanto sa le cose, in quanto le fa, dimodochè scienza e causalità in lui si convertono: dunque affinchè egli potesse tutto conoscere ed a tutto provvedere, è mestieri che tutto fosse fatto da lui, ed in tal caso ogni azione si dovrebbe riferire a lui, come ad unica fonte dell'essere, o tutt'al più le cause seconde sarebbero strumenti in mano sua, non altrimenti che è la penna in mano dello scrivano, e lo scalpello in mano dello scultore. Ad ogni modo l'arbitrio umano sarebbe ito, e di lui non rimarrebbe che una larva menzognera, e la testimonianza della coscienza sarebbe da discredere.

Il Pomponazzi esamina tutte coteste interpretazioni della provvidenza divina; e non dissimula gl'inconvenienti che da ogni posizione diversa scaturiscono. Però costretto a proporre una soluzione quale che si fosse, ei ne dà una, la quale tenta di schivare l'urto degli estremi, ma vi rompe contro senza rimedio. Egli aveva lucidamente messo sott'occhio il punto dove la quistione si annoda e si avviluppa. Se Dio conosce le azioni nostre, egli n'è causa, perchè la sua scienza è pure effettuale azione: s'egli per contrario non n'è causa, non ha altra via di conoscerle, e perciò neppure di provvedervi. [1] Il rigore di questo ragionamento non lascia

[1] «Quæritur, nunquid in voluntate Socratis determinata in unam par-

aperto nessun uscio, e nessuna scappatoia. Ricorrere alla distinzione di causa prima e causa seconda, il farle cooperare entrambe alla produzione di un solo e medesimo atto, e l'accollarne poi il demerito ed il difetto alla causa seconda, il pregio e la realtà alla causa prima, sono cose più facili a dire che ad intendere. Il Pomponazzi ne mette in mostra tutte le contraddizioni con sottilissimo acume e con limpidezza di linguaggio. Ma dopo tutto qual'è la soluzione sua? La volontà umana è per lui padrona dei suoi atti; e ciononostante Iddio li sa: Dio è causa e non è causa di essi.[1] Dio prevede il futuro come indeterminato, e come contingente; ma insieme adunando nella indivisibile eternità tutti gl'istanti del tempo, ei lo vede come determinato, e come necessario.[2] Tali sono le sue risposte, delle quali egli stesso dovea sentirsi poco soddisfatto.

La posizione da lui accettata era contraddittoria; perciò il meglio che potea fare, era di riconoscere la contraddizione, e di piegarvisi come ha fatto. Prima di avvilupparsi in quel labirinto, gli sarebbe stato d'uopo esaminare s' era proprio necessario di cacciarvisi dentro. Prima di prendere a conciliare la volontà divina con l'umana, sarebbe stato al certo prudente consiglio il cercare se

tem contradictionis sit aliquod quod non dirigitur, et movetur a Deo, aut nihil. Si aliquod, stant priora argumenta: quoniam illius Deus non erit causa, et per consequens neque a Deo cognoscetur, neque de illo habebit providentiam: quoniam providentia non potest esse sine cognitione. Si vero nihil est: unde igitur est ista libertas?» Pomponat., *De Fato*, etc., lib. II, cap. 1.

[1] « Quomodo igitur Deus talem actum cognoscit, cum ipsius non sit causa, et nihil extra se cognoscit, nisi sit eius causa? Ideo, salva veritate, et me subiiciendo in hoc et in cæteris Romanæ Ecclesiæ, dicam, quod Deus et talium actuum est causa, et talium actuum quoquomodo non est causa. » *De Fato*, etc., lib. III, cap. 12.

[2] « Quare et Deus in æternitate scit futurum contingenter, ac indeterminate, et in eadem æternitate determinate. Verum non secundum idem, neque secundum eundem respectum ad idem tempus præcise. » Pomponat., *De Fato*, etc. lib. III, cap. 12.

i due termini che venivano in conflitto avessero o no pari dritto ad esistere. Senza cerimonie, era da domandare: — ci è poi davvero cotesta volontà irresistibile, onnipotente, presciente del futuro, che travolge gli spiriti nella sua rapina, come la bufera descritta da Dante? Ma no: egli accetta dalla credenza religiosa, ed anche un po' dalla filosofia antica quella posizione, e poi le gira attorno, per cercar di evitarne gli urti, e non fa più a tempo. Occorse a lui come a quei professori di Helmstad, i quali, su lo scorcio del secolo decimosesto, disputarono tanto sul come ad un fanciullo fosse potuto spuntare un dente d'orò; e dopo dotte dissertazioni riseppero dall'orefice che il dente non era d'oro altrimenti. Bisognava cominciar dal consultare l'orefice, e poi mettersi a disputarne; ma al mondo suol farsi quasi sempre così. Dal Pomponazzi poi non è ragionevole aspettarsi una critica, la quale è malagevole anche a' dì nostri, quando non è tenuta per temeraria e per prosuntuosa. Egli si trova di fronte le tradizioni della scienza e della fede, e nel suo sistema, avvegnachè l'idea di Dio non tenesse il primo luogo, e non signoreggiasse come nei sistemi del medio evo, nondimeno passarsene del tutto non poteva, nè molto meno modificarne il contenuto. Il problema della provvidenza è piuttosto ereditato dalla filosofia medioevale, che originario nella filosofia del Pomponazzi; ma connettendosi con la ricerca del fato, specialmente per gli stoici, non poteva essere passato sotto silenzio. La soluzione ambigua, che ne dà, mostra però com' egli si fosse accorto che quella contraddizione non poteva essere di leggieri smossa; onde, lasciando quasi nell' ombra l'azione divina, mette in rilievo la piena padronanza della nostra volontà su le nostre azioni. La volontà umana è certo causa: la volontà divina è e non è, come quelle stelle lontanis-

sime che per poco sembrano di arrivare al nostro sguardo, e poi scompaiono nella infinità dello spazio. Maggiore importanza attribuisce all' influsso del fato naturale, e, pur combattendo per l' indipendenza dello spirito, ei non sa negare che la natura lo allacci e lo stringa da ogni parte, e che il più che la volontà possa fare, è di resisterle, astenendosi dal volere; non potendosi sottrarre ai legami esteriori nell' esercizio della sua attività. Il Campanella, giustamente orgoglioso per l' indomata costanza, con cui aveva sopportato quaranta ore continue di tortura non sa attribuire alla volontà umana altra forza che quella di resistere all' impeto delle passioni, ed alle inclinazioni di [illegible] dagli astri.[1] Il difetto capitale di quella posizione era di riguardare lo spirito come una forza naturale, la quale se voleva tradursi in atto, doveva piegare alle condizioni materiali; differente dalle altre soltanto in questo, che dove quelle non potevano fermarsi, lo spirito poteva far sosta, e resistere così al corso degli eventi. Un mondo dello spirito, e suo proprio, non ci era: la religione, lo Stato, la scienza medesima, tutta quanta la storia umana insomma era tenuta come produzione naturale, e con cause naturali cercavasi di spiegare l'origine, il progresso, gli ostacoli, e la vicenda assidua delle sue mutazioni.

[1] « Si tanta vis voluntatem vincere non potest, multo minus poterunt sidera suaviter moventia. » Campanella, *De sensu rerum*, lib. IV, cap. 20.

CAPITOLO DECIMOQUINTO.

(Continuazione.)

Predestinazione, Grazia e Libertà.

La provvidenza ed il fato hanno tal connessione, che l'un termine chiama per necessità l'altro. L'ordine prefisso da Dio è provvidenza nel pensiero divino, è fato nel mondo. Se il mondo non è sola contingenza, se sotto alle variabili guise del nascimento e del disparire delle forme si occulta una legge, che ne regola il corso; siffatta legge non può considerarsi altrimenti, che come ragione fissa ed immutabile. E poichè il pensiero speculativo, durante tutto il medio evo, aveva spartito il contingente dal necessario, il finito dall'infinito, il mondo da Dio; perciò questo alcunchè di fermo e di necessario nel mondo si dovette attingere da quella unica sorgente di necessità. La ragione non essendo intrinseca alle cose, fu mestieri ricorrere a Dio per insinuarne un barlume nello scompiglio tenebroso ed eslege, in cui si concepiva immerso il mondo. La celebre dottrina della partecipazione al divino presiedette a questa concezione, ed il mondo ebbe leggi, perchè a Dio era piaciuto di dargliele. La provvidenza adunque era un miscuglio di arbitrio e di necessità, era una contraddizione, che si palesava come prima si paragonava ora con un termine ora con un altro. La provvidenza in Dio era, e doveva essere accidentale, perchè il mondo poteva essere e non essere. [1] La provvidenza nelle cose era il fato, la necessità, essendo impossibile ch'esse si di-

[1] « Pro perfectione divina non est necessarium universum esse... Indifferens est universum ad perfectionem divinam. » Pomponat., *De Fato*, etc., lib. V, cap. 4.

lungassero dalla mèta prefissa, non altrimenti che freccia scoccata da ben esperto arciere. Quindi le infinite contraddizioni, in cui si avvolgevano tutti quelli che ne tentavano l'accordo, e le inutili distinzioni dell'intelletto astratto, che il Pomponazzi talora accetta, tal'altra poi disdegna come ciance indegne di un filosofo. Celebre era divenuta la formola del senso diviso, e del senso composto; ritornello vuoto di ogni concetto. Per esempio le cose mondiali sono contingenti, guardate in sè; necessarie, guardate in relazione a Dio; indeterminate, se sole; determinate, se sotto l'influsso della causalità divina; quindi accordata la loro contingenza con la loro necessità. Ma cotesta non era effettualmente una conciliazione, era una scappatoia; imperciocchè le cose da sole, *nel senso diviso*, sono una mera astrazione: esse non esistono, se non *nel senso composto*, cioè in relazione con Dio. La contraddizione non si evitava, nè si poteva evitare, perchè avendo voluto stralciare la contingenza e la necessità, e collocare questa ultima fuori del mondo, e quella dentro del mondo; non potendo tirare avanti per questa via, erano pervenuti a mischiare stranamente l'una e l'altra, e avevano fatto un Dio contingente, come provvidenza; un mondo necessario, come fato.

Ad imbrogliare vieppiù la matassa già abbastanza arruffata, si aggiunse la predestinazione. Che cosa era questo nuovo trovato? Una esagerazione della provvidenza per rispetto all'uomo, anzi per rispetto ad alcuni uomini. La provvidenza era la ragione di tutti, la predestinazione era la ragione di alcuni: la provvidenza si riferiva al fine dell'universo: la predestinazione invece alla salute eterna di un piccol numero di eletti.[1] La

[1] San Tommaso chiama la predestinazione: « ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divina existens. »

provvidenza era l'intrudersi del contingente nel necessario: la predestinazione era la riscossa, dirò così, del necessario; la prevalenza assoluta sul suo contrario, il negargli ogni valore, il considerarlo come non fosse. E se nella provvidenza il contingente aveva un certo pregio, in quanto partecipava alla necessità divina, come divina legge, nella predestinazione egli sottostà alla necessità divina, come divino arbitrio.

Ecco in poche parole la somma di questo dogma cristiano, che si dice predestinazione. L'uomo non è capace di altro fine se non di quello proporzionato alla sua natura. A Dio piacque assegnargliene un altro ch'è sovrannaturale, al conseguimento del quale le forze umane non bastano, se non corroborate da un aiuto del pari sovrannaturale. Il fine sovrannaturale è la gloria eterna; il mezzo sovrannaturale, la grazia. Qualcuno, un po' permaloso potrebbe osservare che Dio sarebbe potuto passarsi di proporci un fine che di tanto sorpassava il nostro potere; ma a Dio piacque altrimenti. Caduto che fu l'uomo, la nostra impotenza si accrebbe, benchè questo tracollo non fosse stato necessario ad allontanarcene di più: tanto n'eravamo discosti, pur nella nostra più florida integrità. Col peccato però si debilitarono le forze naturali: la concupiscenza divenne rubella alla ragione, e si mise a repentaglio il conseguimento del fine naturale, non che rimanesse speranza della gloria eterna. Stavano così le cose, quando Dio riparò al malfatto dell'uomo, lo soccorse, lo rilevò; lo reintegrò non pure secondo natura, ma lo riabilitò con la grazia a sperare premio maggiore. Se non che questa volta non fe' copia a tutti dei suoi tesori, e presceltine alcuni graziosamente, questi predestinò alla gloria, gli altri lasciò in balìa del loro arbitrio, che, per essere non solo insufficiente per natura, ma infermiccio per la piaga non

ben risaldata, non potea mancare di menarlo a rotta di collo. Il partito parve duro, anzi che no, ed i teologi provvidero al decoro divino con una sottile invenzione, con una specie di grazia, detta *sufficiente*, la quale poteva salvare, e non salvava; poteva bastare alla effettuazione del bene, ma non vi era caso che ne procacciasse un briciolo; tanto serviva a mettere la condotta di Dio al coperto di qualche critico indiscreto, che cercando il pelo nell'uovo, avrebbe potuto osare di chieder conto della scelta privilegiata di alcuni, e dell'abbandono crudele di tutti gli altri. Se si salvassero o no le apparenze, come era intenzione dei teologi, non occorre qui esaminare; solo dava negli oc[illegible]i quella predilezione arbitraria di alcuni pochi eletti [illegible] predestinati; e questo è il punto a cui si volge la critica del Pomponazzi.

Dopo aver notato il legame che annoda le ricerche della provvidenza, del fato, e della predestinazione,[1] egli si mette a sciogliere il nodo, affidandosi in gran parte alla ragione; non alla ragione, s'intende, che lavora da sè, e trae dal proprio fondo il tema del suo ragionare, ma a quell'altra ragione, che attingendo d'altronde il suo contenuto lo va raffazzonando in modo, da appianarne le grinze più sporgenti. Questo esempio era pure ardito e nuovo in materia, dove altri non si attentava di profferir verbo, se non appoggiandosi a qualche autorità rivelata; cotalchè la critica del Pomponazzi, per questo verso, può tenersi come il cominciamento di quella critica indipendente, che tratta le religioni come ogni altra produzione dello spirito umano, e che non ha preso piede in Europa se non da Kant a questa parte.

A farci capaci però del come il Pomponazzi avesse giudicato il dogma cristiano della predestinazione, oc-

[1] « Prædestinatio non est sine providentia Dei: providentia autem ponitur in definitione de Fato. » Pomponat., lib. V, cap. 5.

corre premettere alcune avvertenze indispensabili. Nella rigida divisione introdotta fra il divino e l'umano, che contrassegna propriamente l'epoca medioevale, Dio era tutto il bene, ed il solo bene; l'uomo tutto il male. Un Concilio aveva definito che l'uomo non ha di proprio altro che la menzogna ed il peccato; quel po' di bene e di giustizia che possa avere, ha da riconoscerlo da Dio.[1] Posto ciò, il bene doveva tutto piovere dal cielo, e si chiamava grazia, detta così perchè data gratuitamente, senza che l'uomo potesse nemmanco chiederla, nemmanco sperarla, essendochè invocarla, agognarvi, erano grazie anch'esse. Ridotte così le cose, all'uomo viene tolta ogni qualsiasi energia di fare il bene, benchè gliene fosse rimasta una sterile ed astratta potenza, troppo lontana dal potersi recare in atto senza esterno sussidio. E, singolar privilegio, cotest'uomo così snervato e monco quando si tratta di fare il bene, è tutto alacrità per commettere il male, dove lo sprona la carne ribelle, la concupiscenza lussureggiante, ed il maltalento della ragione, per il peccato di origine disordinata. Scarso sollievo in tanto scompiglio di nostra malcapitata natura è la grazia divina; la quale oltre che si restringe ad un piccolo numero, non si rivela mai a certi segni, e la sublimazione alla gloria è un evento dubitoso, nascosto negli occulti abissi del consiglio divino.

La grazia è il mezzo sovrannaturale apparecchiato per render possibile il conseguimento della gloria. Ma tra le sottili distinzioni della grazia, che noi omettiamo, due ne paiono più importare, la *sufficiente* cioè e l'*efficace*. Della sufficiente è inutile discorrere: è un ripiego senza consistenza, non conferendo quella operosità ne-

[1] Il Concilio di Orange definì nel canone 22. « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum: si quis autem homo habet veritatem atque justitiam, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hoc eremo. »

cessaria per conseguire il fine. La efficace è donata a quei pochi a chi Dio vuol donarla, e raggiunge sì certamente il suo fine, che la nostra volontà, benchè si dica che cooperi con lei, par che vi abbia assai poca parte. Uno dei tanti garbugli ond'è intessuto sì strano capogiro di mistero, è questo, che la volontà umana può resistere alla efficacia della grazia, ma effettualmente non vi resiste; rimettendosi in campo quella distinzione di senso diviso, e di senso composto, che il Pomponazzi argutamente derideva.[1] In senso diviso, può resistere; in senso composto, non resiste: cioè come astratta potenza è libera, come potenza concreta, in quanto si reca in atto, no. Qual fondamento abbia siffatta distinzione, vattelo a pesca.

Ma a chi concede Iddio la grazia efficace? A chi più gli attalenta di concederla. I Teologi dimenticando che nella volontà di Dio non cape l'arbitrio, secondo il loro medesimo insegnamento, accennando questo a manchevolezza, che in Dio non può aver luogo, con una di quelle mostruose contraddizioni che in teologia non sono infrequenti, ammettono in Dio sì sconfinato arbitrio, sì tirannico capriccio, che ad uomo ben nato farebbe torto e vergogna. La predestinazione, che tutta si fonda su quell'arbitrio divino, è stata ideata non solo in quell'epoca in cui al mondo ed all'uomo si negava ogni valore, considerato nella sua natura finita, e più ancora nella sua natura tralignata, ma quando in Dio si volle trasferire quell'arbitrio che nell'uomo era stato giudicato segno di natural deficienza. Il professore Spaventa nella filosofia del medio evo riconosce due periodi, quello della opposizione assoluta, e quello della partecipa-

[1] « Involutiones etiam de sensu composito et diviso, necessitas consequentis, et talia puerilia non habent involvere mentes nostras. » Pomp., *De Fato*, etc., lib. V, cap. 6.

zione: il primo rappresentato da Sant'Agostino, l'altro da San Tommaso. [1] Accettando questa divisione, come quella che ritrae due momenti rilevantissimi di quella forma filosofica e religiosa che fu detta scolastica, noi soggiungiamo che la predestinazione appartiene propriamente al primo periodo, la provvidenza al secondo. Sant'Agostino è chiamato il dottore della grazia; nè senza ragione, avendo quella mente africana tanto ribaditone la credenza, da averla infine organata a sistema. Dove la provvidenza, corollario necessario della creazione, diffondeva il divino in tutte le cose, senza eccezione, dalle menome alle più eccelse; la predestinazione tenendo per niente ogni cosa, inclusi gli uomini, presceglie tra questi un piccol numero, senza ragione nè merito di sorta. La provvidenza è manchevole, non potendosi determinare sin dove il mondo partecipi al divino, e dove questa partecipazione si arresti, secondochè nota con profondo accorgimento il prof. Spaventa: la predestinazione non solo manca di misura, e perciò è affatto incomprensibile, ma si sbizzarrisce in una sconfinatezza esorbitante.

Parve spediente a qualcuno di porre modo a quell'arbitrio, facendo dipendere la largizione della grazia dal merito acquistato dalla libertà umana; ma la Chiesa tenne duro, e Pelagio, autore di quella novità, fu condannato. Un teologo, il Molina, si provò di temperare l'esorbitanza della grazia, e immaginò ch'essa fosse necessaria a ripristinare l'arbitrio umano, per il peccato ridotto a tale, che in lui il pendio verso il male fosse più sdrucciolevole, dove che alla via del bene si frapponevano nè pochi, nè lievi impedimenti. La grazia ritorni le cose come erano nello stato di natura integra:

[1] *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa* di B. Spaventa. — Della Riforma religiosa, politica e filosofica.

la libertà, cessato lo squilibrio, farebbe il resto. Annuendo alla grazia, la farebbe efficace, resistendovi, la grazia sarebbe stata sufficiente, e se non è riuscita, la colpa sarebbe stata tutta della libertà riluttante. Questo sistema detto dell'*equilibrio*, era un più ragionevole temperamento all'arbitrio divino. Dispiacque anch'esso, e la Chiesa lo vide di mal occhio, sospettosa non forse l'uomo per orgoglio s'inalberasse, se la sua volontà fosse da qualche cosa. Così si è rimasti d'accordo, che il bene s'inizia, si continua, si compisce per grazia; che la volontà umana misteriosamente vi coopera: se non che, alla grazia efficace, e quando vuole da senno, ella non è in grado di resistere: ne avrà la potenza, ma della voglia non se ne deve fiatare: strana forma di libertà.

Apparecchiati così i mezzi per pervenire alla gloria, le conseguenze sono facili a cavare per rispetto al fine. Si salverà chi Dio vorrà che si salvi; gli altri potranno salvarsi, ma non vi riusciranno per difetto di mezzi. Si griderà ch'è ingiustizia cotesta, e che disdice ad un Dio tutto bontà: la grazia sufficiente è lì per rispondere agl'importuni richiami. Si replicherà che la sufficienza di questa grazia è un'amara derisione, postochè nel fatto non giova a salvare nessuno: la rivelazione, l'autorità della Chiesa, gli abissi di non so quale giustizia, di non so quale misericordia, di non so quali altri garbugli sono pronti a turarvi la bocca in ultimo appello. Tal è il domma cristiano: vediamo che ne abbia pensato il Pomponazzi.

Non dico un filosofo, ma un uomo di buon senso non si potrà mai capacitare di certi assurdi che sconvolgono la ragione umana, e tagliano i nervi ad ogni libera energia della nostra volontà. Il Pomponazzi osserva che questa sentenza è assai peggiore del fato stoico, dove tutto avviene per necessità di natura: qui al con-

trario è per malizia di Dio, il quale potrebbe fare altrimenti, e non vuole.[1] E passando da tale considerazione alle conseguenze di questo domma nella vita pratica, dimostra come gli uomini potessero esserne tratti in disperazione, e come, sconfidandosi di lor salvezza, se a Dio fosse piaciuto altrimenti, troverebbero miglior consiglio quello di darsi in preda ad ogni maniera di vizî.[2] Il duca d'Orléans, difatti, quando infierivano in Francia le dispute dei Giansenisti, disse ch'ei non avrebbe sopportato di aver a sudditi certa gente che può schermirsi da ogni imputazione di colpa, accollandola al difetto della grazia. E la cosa è proprio così. Il Pomponazzi medesimo narra un fatto che a lui giovanetto aveva riferito Pietro Roccabonella, suo precettore in medicina. A Venezia il Roccabonella era stato presente quando in una Chiesa un predicatore spiegava il domma della predestinazione. Un frate dell'Ordine dei Gesuati era fra gli uditori, e di lui correva fama, che parecchi anni era avanzato nella religione: uditi ch'ebbe gli argomenti, e le risposte che si costuma dare in questa materia, tutto di un tratto si sveste dell'abito, lo calpesta coi piedi, ed abbandona la professione religiosa. Interrogato di questa novità, rispose: — E che so io se Dio mi ha amato o mi ha odiato sin dall'eternità? Tanti digiuni e tanti patimenti di che pro mi saranno, s'egli ha

[1] « Quod longe iniquius est positione stoicorum. Nam stoici dicunt, hoc ideo facere Deum: quoniam sic exigunt necessitas et natura. Ideo natura fati secundum hanc opinionem est ex malitia Dei, et posset aliter facere et non vult. At secundum stoicos non potest aliter fieri. » Pomponat., *De Fato*, etc., lib. V, cap. 6.

[2] « Quod et dicitur de prædestinatis, quod primo amat, secundo eligit. Reprobati autem primum odio habentur, deinde renuuntur. Certe istud est ponere homines in extremam desperationem, et provocare omnes homines sive prædestinatos, sive non prædestinatos, ad vitia et flagitia. » Id., eod., cap. 6.

decretato altrimenti di me? Val meglio dunque un bene certo, quello di godermi la vita, che non già un male, o tutto al più un bene assai incerto. — Il ragionamento del giovane frate pare al Pomponazzi irrepugnabile, stando alla maniera consueta di trattar questo domma.[1]

Poichè l'intelletto astratto della scolastica, sottilizzando, ebbe riuscito a fingersi un Dio arbitrario e sragionevole, non mancò di far risentire all'uomo le conseguenze strane di quella finzione. Se Dio era tutto, l'uomo era nulla: tanto meglio per lui, se facendo getto di quella volontà, causa di ogni male, non vivesse se non per obbedire. Così s'inventò la perfezione dell'obbedienza passiva; il curvarsi sotto la volontà di Dio, o di chi ne faceva le veci quaggiù (nè di siffatti vicarii è stata mai penuria); e su questo andare si arrivò sino all'ultima esagerazione dell'obbedienza cieca, squisita invenzione dei Gesuiti.[2] Strano parve che l'uomo potesse dire: — io voglio, — e la religione divenne, per via di storcimenti e di sofismi, maestra e propugnatrice di schiavitù, come accortamente notò il Machiavelli. Al Dio predestinatore rispondeva puntualmente nel mondo l'uomo allevato ad obbedire. Allo stesso principio di non veder nell'uomo e nelle sue opere altro che il male ed il peccato, si deve se fu messo in discredito il lavoro, e levata a cielo l'infingardaggine e la povertà; se, guardando con affettato orrore l'amor della donna, il matrimonio fu piuttosto tollerato che visto di buon occhio; sostituitogli come più perfetto il celibato, strumento efficacissimo della teocrazia, deputato a soppiantare il consorzio civile, ed a creare una comunione

[1] Pomp., *De Fato*, etc., lib. V, cap. 6, in fine.

[2] Il Bartoli loda come modello il collegio dei Gesuiti di Goa « dove *voglio* e *non voglio*, come parole barbare, e di non inteso significato mai non si erano udite. » Bartoli, *L'Asia*, lib. VII.

fittizia e bastarda. L'uomo pervenne a rinnegar se stesso, la famiglia, la patria, e fu creduto più perfetto, perchè invece obbediva al superiore, viveva d'accatto, e militava per ampliare il regno di Dio, ossia del Papa su la terra. Tali erano i frutti che si raccoglievano dal mal seme dell'illimitato arbitrio divino, e dal preteso scadimento di nostra tralignata natura. L'uomo opera secondochè dentro gli detta la coscienza: si capacitò di esser degenerato, e imbastardì veramente: finse Dio fuori del mondo, e, trascurata la terra, diessi a cercarlo in quelle mistiche visioni, dove scambiava il Dio vivo e vero della sua ragione con falsi simulacri: si credette malvagio, e diessi in preda al sacerdozio perchè lo rimondasse e lo conciliasse con Dio. Lavorare gli parve inutile, e diessi a picchiare il petto e a pregare: amare gli parve peccato, e rifuggissi nel chiostro o nei deserti: volere gli parve superbia, e impigrito e imbestiato si tenne contento ad obbedire, senza chieder ragione altrimenti. Il Prometeo greco, che si divincola e si dibatte su la rupe dove lo ha inchiodato il destino, che si pompeggia di scrollare indomito la mano tiranna che vincitrice il grava, è spettacolo bello e sublime; perchè l'uomo, avvinto il corpo, conserva libera ed altera ed indomata la sua volontà. Il frate, imbarbogito, piagnucoloso, visionario, snervato, dicasene quel che se ne vuole, a me pare piuttosto da compassionare che da ammirare.

Come a questi costumi medioevali abbia rimediato la Riforma vedremo quanto prima: torniamo ora al Pomponazzi, il quale benchè avesse additato la radice del male da cui germinerebbero tralci esiziali al vivere civile, pure non la pretese a riformatore, e non poteva, ed attese invece a moderare la esorbitanza della dottrina. Anzi tutto dunque egli distinse una beatitu-

dine naturale dall'altra che eccede le forze della nostra natura, e quella disse potersi conseguire da tutti, solo che vivessero conforme ai dettami naturali; e molti gentili, a suo parere, averla conseguita.[1] Ora cotesta beatitudine naturale, che si dice dovuta, non largita graziosamente all'uomo, è già qualcosa sottratta alla sconfinatezza del divino arbitrio. Ci è dunque un bene che si può effettuare dall'uomo senza il sussidio della grazia; molti gentili averlo praticato, ed esserne stati, secondo giustizia, rimeritati. Ma dove, ma come? I nostri Teologi non lasciano travedere altri luoghi, che il paradiso e l'inferno, ed un po' di purgatorio, che serve più alle loro intenzioni, che alla salute delle anime. Di beatitudine naturale non se ne discorre. Rimarrebbe il Limbo, ed alcuni, compreso il pio Rosmini, avevano cercato di trarne partito; ma da Cristo in qua i Teologi rigorosi pretendono che l'uscio ne sia sbarrato, sicchè, per difetto di luogo, della beatitudine naturale torna vano il discorrere. Venghiamo alla beatitudine sovrannaturale. Il Pomponazzi sostiene che altra è la predestinazione alla grazia, ed altra la predestinazione alla gloria; che Dio può dare la grazia a chi vuole, e questo è determinato con consiglio eterno; ma che a glorificare gli uomini occorra ancora ch'ei abbiano usato a bene la grazia. Onde la riprovazione avviene, quando, data la grazia, l'uomo vi abbia resistito, e ne abbia frustrato l'efficacia.[2] Cotesta spiegazione è certo

[1] « Quod Deus voluerit ab æterno omnes homines esse beatos, intelligendum tamen est de beatitudine, quæ *debetur hominibus* ex puris naturalibus, ad quam per pura naturalia pervenire possunt: quam beatitudinem multos ex gentibus existimo habuisse, qui vixerunt secundum regulam naturæ. » Pomp., *De Fato*, etc., lib. V, cap. 7.

[2] « Propria prædestinationis acceptio, est gratiæ collatio, ut recte, habens eam, ipsa utatur: et ubi sic recte gratia usus fuerit, glorificetur....

» Unde illi proprie dicuntur reprobati apud me, quibus data est gra-

più plausibile, ma a chi è un poco versato nella teologia cattolica, la discrepanza del modo di vedere del Pomponazzi con il contenuto del domma apparirà subito manifesta. La predestinazione è certa e prefissa tanto come predestinazione alla grazia, quanto come predestinazione alla gloria; nè la efficacia della grazia può patire impedimento dalla nostra volontà. Il Pomponazzi dunque, per voler conciliare il domma con la ragione, è costretto ad alterarne la sostanza, non potendosi conciliare ciò che include una contraddizione nei termini. La predestinazione è arbitrio, e come tale senza misura e senza ragione; è volere divino, e come tale fissa e necessaria. Ora provatevi di mettere d'accordo questo paradosso, e correrete rischio o di dar di volta, ovvero di svisare uno dei due termini. Lasciamo ai Teologi scandagliare cotesti abissi senza fondo: noi poveri profani tenghiamoci contenti a ciò che prescrive la nostra limitatissima ragione.

E che il Pomponazzi abbia alterato il concetto della predestinazione, si può scorgere a questo segno, raffrontando cioè la celebre definizione che diede Sant'Agostino, e che la Chiesa accettò, con il corollario che ne trae il filosofo mantovano. Sant'Agostino formolò il concetto di questo domma così: la predestinazione è prescienza e preparazione dei beneficii con cui sono certissimamente liberati tutti quelli che sono liberati.[1] Il numero dei predestinati è dunque prefisso, e Sant'Agostino ci aveva il suo perchè, perchè ei dovevano occupare i seggi rimasti vuoti dopo la caduta degli angeli. Se ce ne fosse stato uno dippiù, avrebbe corso rischio di rimanere

tia, et abusi sunt ipsa, et ex eorum abusione iam miseri facti sunt. » Pomponat., *De Fato*, lib. V, cap. 7.

[1] Praescientia et praeparatio beneficiorum, quibus certissime liberantur quicumque liberantur. » Aug., *De dono persev.*, cap. 14.

all'impiedi, e per una eternità non sarebbe stata la postura più comoda. Pomponazzi non sa farsi capace che Dio abbia prefisso effettualmente questo numero, trovando che così avrebbe tolto ogni libertà ed ai predestinati ed agli altri. [1]

Non si creda però che la critica del Pomponazzi fosse tornata inutile. Tosto o tardi il domma rivelato doveva trovarsi di contro alla ragione: le distinzioni dell' intelletto astratto e le sottigliezze scolastiche dovevano cedere il luogo alla ragione concreta e comprensiva. Nè si poteva evitare questo scontro, come altri ha opinato; imperciocchè la religione e la filosofia, avendo lo stesso contenuto sotto forme differenti, non possono a meno di venire a contatto. Entrambe si studiano di manifestare l'assolutezza dello spirito; onde con la scolastica, che concepiva lo spirito infinito fuori del mondo e dell'uomo, stava benissimo d'accordo quella religione astratta e quasi aerea, che facendo dimenticare la terra, sospingeva l'uomo verso il cielo. Cangiato l'avviamento speculativo, ed al Dio estramondano e fuori della coscienza sottentrato il Dio intimo e vivente, era giuocoforza che quella forma religiosa si modificasse e si trasformasse. La critica doveva apparecchiare questa trasformazione, la quale ancora dura, benchè molto terreno siasi guadagnato. Pomponazzi è stato uno dei primi a scendere in questa nobile arena, dove il premio è la conquista della propria indipendenza. Ci è difatti un affrancamento che è fonte di ogni altro, ed è l'affrancamento della propria coscienza. Allorchè il Pomponazzi scriveva questi libri, la Germania, quasi agitata da occulto ribollimento, meditava

[1] « Deus ut respicit futurum, qua futurum est, non potest cognoscere numerum prædestinatorum naturaliter, certa et inevitabili cognitione: quoniam sic illis et aliis auferretur libertas. » Pomponat., lib. V, cap. 9.

quella gloriosa redenzione, che fu la Riforma. Certo questa slargò assai più il campo della contesa, ed ebbe più pubblicità, più propugnatori, più efficacia nella storia del mondo, che non le oscure meditazioni dei nostri filosofi, i quali chiusi nel proprio scrittoio svelavano con lodevole pazienza, ed in mezzo a non lievi pericoli, le contraddizioni del domma signoreggiante, avvezzando la ragione a più alti ardimenti. Non sarà dunque disutile il paragonare la Riforma tedesca con il Risorgimento italiano per rispetto alla dottrina religiosa.

La Riforma, al dir dello stesso Guicciardini, a cui parve una infamia di Lutero e dei seguaci suoi, ebbe principî onesti.[1] Il turpe mercimonio delle indulgenze vi diede appiglio, e più che l'osceno mercato, le spudoratezze degli esattori, che le vendevano per poco prezzo, o le giuocavano nelle taverne. In Germania cominciò a farne traffico un Giovanni Tezel, domenicano, impostore, ciarlatano, stato condannato da Massimiliano imperatore ad esser sommerso in un fiume, avvolto in un sacco.[2] Quando Papa Leone ne donò l'emolumento a sua sorella Maddalena, l'esazione ne fu affidata al vescovo Aremboldo, il quale, a detta dello stesso Guicciardini, era ministro degno di questa commissione, e l'esercitava con grande avarizia ed estorsione.[3] Ma con tutti questi scandali non si saprebbe spiegare come tutta Germania si fosse commossa alla parola del frate sassone, se al disopra di queste accidentali occasioni non si occultasse una causa più riposta e più grave. Il traffico delle indulgenze era l'ultimo abuso di una dottrina, la quale cominciava a chiarirsi insufficiente ed as-

[1] Guicciardini, *Storia d' Italia*, lib. XIII.
[2] D'Aubigné, *Histoire de la Réformation*, tom. Ier, p. 230.
[3] Guicciardini, loc. cit.

surda. La mediazione tra Dio e l'uomo, la quale la Chiesa si era recata in mano, non finiva di contentare gl'intelletti, quando la vendita delle indulgenze, ministre e dispensiere della grazia, scosse le fantasie, e le portò a meditare sul contenuto medesimo della grazia. La religione cristiana fondata su questa intimità, anzi su questa immedesimazione di Dio e dell'uomo, si era di mano in mano tanto trasviata, da riuscire in un'aperta opposizione del divino e dell'umano. La Chiesa, o meglio il sacerdozio, vi si era cacciato in mezzo, sotto colore di agevolare la conciliazione, mentre effettualmente fomentava il dissidio, e visto che gli metteva conto, cercava di perpetuarlo. A Cristo mediatore, a Cristo uomo-Dio, fu sostituita la mediazione del Papa; alla grazia divina e ricevuta graziosamente e direttamente da Dio, fu surrogata l'indulgenza, la grazia esterna e comprata. Quindi si ritrae perchè la scintilla del traffico delle indulgenze, apparentemente estranea alle ulteriori contese, si dilatò in vasto incendio. Le indulgenze erano il simulacro della grazia divina sfigurato per ingorda cupidità dei papi; e con la grazia si connetteva strettamente la dottrina della giustificazione, della mediazione, della redenzione, ed ogni fondamento, insomma, del cristiano insegnamento.

Nata da questi inizî la Riforma s'aggrandì, trovato favore appresso i popoli stanchi della corruzione della Chiesa romana, e spalleggiata dai principi, i quali nel papato scorgevano un rivale dell'impero, e quindi un doppio vassallaggio per le loro investiture. Però la prima impronta non si potendo affatto cancellare, la Riforma trasmodò nello esagerare tanto l'intimità dell'uomo con Dio, da ripetere tutta la giustificazione dalla fede, quando bene fosse scompagnata dalle opere. Dimodochè il dissidio fra l'interno e l'esterno non pure continuò,

ma crebbe a dismisura; nè contenti a rigettare l'esteriorità vacua e bugiarda dei cattolici, i riformatori negarono a dirittura ogni cooperazione esteriore, e dimezzarono l'uomo, rannicchiandolo nel puro ed intimo volere. E questo pure attenuarono, anzi spensero affatto, quando dissero per il peccato d'origine distrutta ogni libertà d'arbitrio, e l'uomo rimasto in preda al male, nè potersene rilevare, se Dio, non che reintegrarlo, non lo ricreasse da capo mediante la grazia. Dove i cattolici avevano stremato e pressochè spento l'elemento intimo, e ridotto il grande affare della salute eterna ad un'operazione commerciale, i protestanti, come suole intervenire nelle contese, diedero nell'estremo opposto, e della salvezza fecero unica dispensiera la fede, unico mezzo la grazia, senza punto di riguardo alle opere; unica causa Cristo, esclusa affatto l'umana cooperazione. Più tardi, nel seno medesimo della Riforma, si cercò di temperare questa assoluta esclusione della nostra volontà nell'adempimento della nostra salvezza. Vittorino Stringel e Pfeffinger della scuola di Melantone, furono, benchè protestanti, propugnatori della cooperazione dell'uomo con la grazia, e dieron luogo a quelle dispute che lacerarono la chiesa luterana, e che furono dette *sinergistiche.* [1] Ma queste polemiche vennero dopo la morte di Lutero: la Riforma nella sua prima concezione fu inesorabilmente logica. All'uomo disse tolta col peccato ogni libertà, eziandio naturale: [2] la grazia far tutto, l'uomo non potervi cooperare; Cristo solo operare la giustificazione, senza altro intermezzo; la predestina-

[1] Moelher, *La Simbolica*, tom. I, pag. 101.

[2] « Hæc probant, justitiam esse de natura hominis, ea autem per peccatum amissa, non mansisse integra naturalia, ut scholastici delirant. » Lutero, *In Genes.*, cap. 3.

zione fatale, la Chiesa invisibile.[1] Tale era la somma delle dottrine dommatiche della Riforma primitiva.

Ora chi ben ponga mente ai pochi cenni, che io ho potuto darne, si accorgerà di leggieri che se l'insegnamento cattolico lasciava all'uomo un'ombra di libertà in ordine al bene, i riformatori la fecero dileguare, ed a Dio consentirono sì strano arbitrio non esente da certa malignità raffinata, che sa di satannico. Calvino non esitò di attribuirgli perfino il maltalento di indurre l'uomo in errore, dandogli l'apparenza della fede invece della fede verace, quando negli eterni ed imperscrutabili decreti ne abbia prefisso la perdizione. Certo, a petto di tali disorbitanze dei riformatori, le sottili distinzioni del Pomponazzi per salvare la libertà umana, messa in manifesto pericolo, meritano ogni lode, e sono da anteporre alle audaci negazioni di Lutero, che non dubita scrivere del *servo arbitrio*, ed alle minute imposture che Calvino non si sta dall'affibbiare al Dio della fatale predestinazione.

Ed ora mi si dirà: — Perchè la Riforma con tutti quegli scapestramenti fu semenza di libertà, e ravvivò gli egri spiriti dell'Europa che usciva stracca dal medioevo; dovechè i filosofi italiani, ostili anzi che no alla fede ed al domma, propensi alle spiegazioni naturali, a scapito dei miracoli, non riuscirono ad affrancare l'Italia, come i riformatori fecero della Germania? — La domanda è assai ragionevole, ed in gran parte ne ho

[1] « In spiritualibus et divinis rebus, quæ ad animæ salutem spectant, homo est instar statuæ salis, in quam uxor patriarchæ Loth est conversa, imo est similis trunco et lapidi, statuæ vita carenti, quæ neque oculorum, oris aut ullorum sensuum, cordisque usum habet. » Lutero, *In Genes.*, cap. 19.

Più esplicitamente nella Dichiarazione che fecero: » Sacræ litteræ hominis conversionem, fidem in Christum, regenerationem, renovationem.... simpliciter *soli divinæ operationi* et Spiritui Sancto adscribunt. » *Sol. Declar.*, II, De lib. arb., § 43.

discorso antecedentemente, per modo che la risposta si potrebbe indi desumere senza molta difficoltà: ritornarci sopra a larghi tratti non mi pare però inutile per aggiungere altre considerazioni.

La forma religiosa già è assai più atta a dilatarsi che non la scienza, perchè quella è sentita da tutti, questa compresa da pochi. Poi, la Riforma in mezzo ai suoi aberramenti aveva colto nel segno, e tagliata la radice del male, dovechè i nostri filosofi, lasciando rigogliose le barbe della mala pianta, si erano messi a rimondarne qualche ramo secco. Negando la mediazione della Chiesa tra Dio e l'uomo, la Riforma aveva slacciato la ragione umana dai legami più duri che la tenevano avvinta. E la ragione lasciata sola dirimpetto a Dio, richiamato dal cielo nella propria coscienza di ognuno, non poteva tardare di sentire più profondamente la sua medesimezza con lui; dimodochè la fatalità della predestinazione, della grazia, della giustificazione, a lungo andare, dovevano apparire effetto della propria ed intima energia. Per quanto irremovibile, irresistibile tiranno si fosse il Dio di Lutero, era tale però quale la nostra fede lo poneva; ma la nostra fede era sciolta, era franca, e nessun oracolo esterno la indettava. Sul Reno non si era levata come sul Tevere una cattedra di verità infallibile: i Tedeschi sentivano quella voce erompere dal fondo della propria coscienza, e quest' uno vantaggio compensava a mille doppi tutti gli altri errori. I nostri filosofi, invece, audaci nella critica dei misteri, si curvavano, o fingevano di curvarsi, all' ossequio di quell'autorità esterna ch' era la negazione di ogni indipendenza; e quest'uno difetto magagnava ogni vero speculato; questa catena sola contava per mille. Il fato, se interno, è libertà: la libertà, se esterna, è schiavitù. Il fato, ridotto dentro di noi e reso nostro, è fato soltanto in apparenza: la libertà,

lasciata in mano di un oracolo esteriore, è fallace, e sotto vi si nasconde il servaggio. Nè queste dottrine sono mai abbastanza ripetute. La razza latina più audace nel pensiero speculativo, si mostrò nella esecuzione più timida: la razza germanica ebbe più gagliarda la volontà, e più tenace il proposito. La patria di Cartesio, ed il paese della rivoluzione dell' ottantanove si curva, per esempio, anche oggidì sotto il giogo papale, raccoglie l' obolo che deve mantenerne in piedi il trono vacillante; in pochi anni fa e rifà spedizioni armate per sostenerlo, se minacciato; dà lo spettacolo stranissimo, insomma, di rivaleggiare in fanatismo religioso con la Spagna infemminita e degenere. Noi Italiani ora non mancheremmo nè d' ingegno nè di ardire nè di volontà; ma rinati da poco, a tanti impedimenti non possiamo far testa da soli. La storia ci scuserà vedendo che almeno con la menzogna non abbiamo nè patteggiato nè transatto.

La religione ricrea e vivifica, dovechè la critica logora e dissolve: quella, buona a rinnovare il mondo, ed a gittare i semi dell'avvenire; questa, per contrario, a disfare il passato, quando il senso della vita vi si è fatto torpido e lento. Nella Germania il Cristianesimo poteva ancora rivivere, perchè la corruzione proveniva da fuora, e bastava emanciparsi, onde la vita rifluisse più celere per le membra: appresso noi era infetto il cuore, e bisognava o sterparlo, o lasciarlo consumare, finchè per decrepitezza mancasse. In Germania però il sentimento religioso si sparse per tutta la vita sociale, e la rinnovò; il tipo ideale del medio evo, tipo pretesco, fu trasformato; appresso di noi rimase, e dal Concilio tridentino gli venne non correzione, ma burbanza maggiore e risalto. Anche per questa, come per ogni altra mutazione introdotta dalla Riforma, la Chiesa romana, a screditarne l' importanza, addusse l' orgoglio,

l'incontinenza e le passioni troppo mondane di Martino Lutero, come se la vita di uomo, quantunque potente, bastasse a trasformare una nazione tuttaquanta, se questa non sentisse la necessità di seguirlo. Nè poi so come la corte romana potesse pretenderla a maestra di continenza e di umiltà, giusto quando erano recenti le memorie della sfrenata libidine di casa Borgia, e delle ambizioni smodate di Giulio accoppiate a proverbiale testardaggine, nonchè del fasto di Leone X, la cui corte piuttosto a sultano che a pontefice parea che si addicesse. Ma lasciamo stare tutto questo, che non avremmo neppure ricordato, se non ci occorresse di trovare troppo spesso, ed anche in storici gravissimi, il rimprovero dato a Lutero di aver tolto moglie, e di averla rotta coi suoi superiori e col suo Ordine. La riforma del costume cristiano era conseguenza naturalissima dei principî nuovi. Riconciliato Dio con l'uomo per intimo legame, l'uomo sentiva il divino in sè, nelle sue opere, nei suoi affetti: l'alienazione della propria volontà dovette perciò parere mostruosa; lecito ed onesto non solo, ma indispensabile il lavoro; santa la famiglia, ed il mal discreditato connubio. Così andarono a monte i famosi voti che disumanavano il frate, la castità, cioè e la povertà rinterzate dall'obbedienza, che i Gesuiti, a crescerne il pregio, vollero affatto cieca, escludendone ogni esame, ed ogni lume di ragione. Ed il libero esame fu appunto il tema più combattuto della Riforma, per avervi gli accorti preti di Roma intraveduto il fomite di nuove ribellioni, ed il seme che, tosto o tardi, germinerebbe il frutto pieno e veramente maturo di libertà. Su la castità e su la povertà forse non avrebbero rincarito tanto, ma il libero esame parve, ed era veramente, a loro esiziale; nè a loro soltanto, ma ad ogni autorità esteriore e rivelata.

Lutero ammettendo il libero esame era partito dalla ispirazione interna, dal lume della fede, con cui Dio rischiarando l'intelletto di ogni individuo, gli avrebbe aperto l'intendimento del senso vero della parola rivelata. La libertà umana si trovava così in mezzo al lume esteriore che doveva irradiarla per dischiuderle gli arcani di Dio, e la parola divina parimenti esterna e rivelata; ondeggiava insomma tra la grazia illuminante e la Bibbia. Pervenuta a francarsi dalla interpretazione fissa della Chiesa, e ricuperata la facoltà di spiegarsi la parola a modo suo, la libertà umana però non era piena, nè indipendente affatto. Il libero esame poteva parere discrepante dal resto della dottrina luterana, e da meno della critica dei nostri filosofi, i quali erano sciolti da ogni freno, e per proprio impulso, non per grazia divina ponevano mano alle loro discussioni; e non dalla Bibbia, ma dalla ragione umana, allora personificata in Aristotile, attingevano i testi, dai quali non si facevano coscienza, a quando a quando, di dilungarsi. Però bisogna confessare che altro è il modo che può tenere la libertà religiosa, ed altro quello della libertà filosofica. Tolta che fosse di mezzo l'autorità di una rivelazione esterna, una religione non sarebbe più possibile, o mutata forma e sembianza, si convertirebbe con la scienza. Il più che si possa conseguire, adunque, è nel fare lo spirito arbitro di appropriarsi il divino ed esteriore contenuto dei libri santi, assimilandoselo con un lavoro tutto interno. Ridotta in questi termini, la religione ha racquistato la maggior franchigia che le sia consentita dalla sua nativa forma. Invece, l'interpretazione lasciata in balìa di un potere esterno tiene imprigionate le coscienze, e le impigrisce e le soffoca, non permettendo loro di portare il benchè menomo giudicio sul contenuto religioso. Tale è stata sempre la pretensione di Roma,

la quale, a modo degli oracoli gentileschi, ha voluto arrogarsi il diritto di comunicare ai profani i responsi di Dio, di deciferarglieli a posta sua, interdicendo a chicchessia d'intrudersi in questo invisibile commercio ch'ella tiene col cielo. Per buona ventura l'assurdità dei responsi, ed il troppo palese mercato che se ne fa, caccia in rovina l'oracolo moderno, come altra volta fe' ammutolire l'antro di Trofonio, e rese immobile il tripode efesino.

Tornando al Pomponazzi, egli nella religione non vide altro che un mezzo per procurare affinchè gli uomini seguissero le vie della virtù. Disconosciuto il valore assoluto della religione, ei ne spiega le origini, il fiorire, lo scadimento con cause naturali, con le quali concorrono gli astri apportatori di quegl' influssi che le producono o le spengono, dopo compito il corso prefisso. Antecedentemente notammo come l'intuizione del naturalismo prevalesse nella filosofia del Pomponazzi; e perciò come poco contassero per lui le produzioni dello spirito, e vi fossero appiccinite alla condizione di strumenti fatali. Da questa dottrina bisogna escludere la virtù morale, sola che il Pomponazzi avesse concepito e messa in rilievo, tanto da riporre in essa la finalità del genere nostro. Lo Stato, le religioni e tutte le altre istituzioni umane sono volte a conseguire quel fine, e mutano di continuo, mentre quella sola permane. Nel prevalere della natura un primo barlume del concetto dello spirito comincia a trapelare, ed è il momento etico, puramente interno. E della virtù il Pomponazzi sostiene che sia operazione nostra propria: contro l'influsso degli astri, e di fronte alla provvidenza ed alla predestinazione cerca ogni via di mantenerle quanto più può d'indipendenza, pronto ad immolare poi, come semplici strumenti, la religione e lo Stato.

Il Ritter, contuttochè riconosca la vuotaggine del contenuto religioso nel sistema del nostro filosofo, a segno da crederlo indifferente alla verità, e rivolto solo, anche per via di favole e d'inganni, a conseguire il compimento della virtù, non so poi perchè si ostini a dire che il Pomponazzi faccia gran conto della religione.[1] A me queste due cose paiono inaccordabili, che cioè la religione sia divina ed abbia un valore assoluto e che inoltre sia un semplice mezzo da servire al conseguimento di un altro fine, senza impacciarsi della verità di ciò che dice. Anche in Kant si riaffaccia la dottrina che la religione stesse tutta nella morale; ma la religione non è posta come strumento dello Stato, si veramente si fa derivata da una legge intima alla nostra mente, dal bisogno, cioè, di trovare un'intuizione che rappresenti il più perfettamente che si possa l'ideale infinito della ragione.

Checchè si fosse però del giudizio del Ritter, noi possiamo aggiungere senza tema di errare, che il Pomponazzi si riscontrava puntualmente col Macchiavelli, nel credere la religione strumento efficacissimo in mano dei legislatori; segno non dubbio che appresso di noi il pregio della religione o non era ancora conosciuto, o era diminuito molto. Il Macchiavelli non contento a segnalare lo scadimento della religione in Italia, ne accagiona la Chiesa di Roma, la sua corruttela, la sua libidine di regno temporale, con tali severe parole, che mostrano essere stata sempre di un modo la condotta della Chiesa. Testimoni noi medesimi della sua pervicacia,

[1] « Pomponatius ist davon überzeugt, dass die Religionen um ihren sittlichen Zwech zu erreichen, auch solcher Mittel sich bedienen, welche um die Wahrheit sich nicht bekümmern. »...

« So sehen wir wohl, dass Pomponatius der Religion keinen Vorwurf machen will, wenn er die praktische Bedeutung ihrer Lehren hervorhebt. » Ritter, *Geschichte der Neuern Phil.* Erster Theil, pag., 400–401.

causa di amarezze interne e di invasioni forastiere, non sappiamo meglio confortarcene che riportando le parole del Secretario fiorentino, che sono insieme storia e vaticinio: le nostre forse potrebbero parere sospette, e certo non agguaglierebbero l'efficacia ed il nerbo di quelle del più grande dei nostri scrittori. « Abbiamo adunque (egli dice, e tenganlo bene a mente gl'Italiani) con la Chiesa e con i preti noi Italiani questo primo obbligo, d'essère diventati senza religione e cattivi; ma ne abbiamo ancora un maggiore, il quale è cagione della rovina nostra. Questo è che la Chiesa ha tenuto e tiene questa nostra provincia divisa. E veramente alcuna provincia non fu mai unita o felice se la non vien tutta all' ubbidienza d'una repubblica o d'un principe, come è avvenuto alla Francia ed alla Spagna. E la cagione che l'Italia non sia in quel medesimo termine, nè abbia anch' ella una repubblica o un principe che la governi, è solamente la Chiesa: perchè avendovi abitato e tenuto imperio temporale, non è stata sì potente, nè di tal virtù che l'abbia potuto occupare il restante d'Italia e farsene principe; non è stata dall' altra parte si debile, che per paura di non perdere il dominio delle cose temporali la non abbia potuto convocare un potente che la difenda contro a quello che in Italia fosse diventato troppo potente. »[1]

Percorrendo tutto l'aureo capitolo da cui ho estratto il frammento citato, non si può fare a meno di accorgersi della concordanza tra la dottrina del filosofo mantovano, e quella del Secretario fiorentino: la stessa origine degli oracoli, dei responsi, dei miracoli; lo stesso concetto della religione, salvochè al filosofo ella è strumento di virtù, allo statista è strumento di regno. Il

[1] Macchiavelli, *Dei Discorsi*, lib. I, cap. 12.

Campanella si accorse di questo puntuale riscontro, e fece il Pomponazzi ed il Macchiavelli della stessa scuola, ed acceso di zelo ristoratore, li travolse entrambi nella stessa condanna.[1] Le parole del frate calabrese non fruttificarono, nè il sentimento religioso appresso di noi si raccese. Forse la nostra natura disadatta a raccogliersi nella propria coscienza, e inchinevole a rivelarsi in forma più sensibile, amò meglio incarnare l'ideale nell'arte, che nel sentimento religioso. L'arte nella nostra storia par che abbia tenuto luogo di religione; nè per niente nelle nostre vene scorre, benchè con molte misture, il sangue greco. E l'arte è anch'ella rivelazione del divino, ma rivelazione che tiene del gentilesco, o del mondano l'esteriore sembianza: è figlia di un angelo e di una musa, direbbe il nostro Mamiani.[2] Nel considerare poi la religione come strumento di regno, ci si sente l'origine romana, il senno civile di quel popolo forte e severo, a cui la patria era tutto. Un po'di greco ed un po' di romano mischiato nella nostra tempera, alterò, migliorandolo, almeno a parer mio, il tipo cristiano, spregiatore della bellezza terrena, e dei mondani interessi. Lutero, ardente di fede, potrà fingersi di trasmutare il mondo col suo aiuto: Macchiavelli sorriderà finamente, ed inculcherà che i profeti armati vinsero, i disarmati rovinarono.[3]

La differenza del nostro Rinascimento e della Riforma tedesca si riassume dunque in questa, che la Germania, popolo vergine e meditativo, pigliò sul serio la religione, e l'incarnò nel costume; dovechè l'Italia, tra per le tradizioni gentilesche, nuovamente ravvivate dal-

[1] Campanella, *Atheis. Triumph.* — *De Gentilism. non ret.*, quaest. 1.

[2] Mamiani, l'*Urania.* Vedi *Nuova Antologia*, vol. V, fasc. V. Maggio, 1867.

[3] Macchiavelli, *Il Principe*, cap. 6.

l'arte, e per gli esempi della corruzione dei papi, ed anche per l'indole del suo ingegno, se ne impacciò assai meno, ed attese più a scoprire le magagne delle credenze, ed a sommetterle al criterio della scienza, che a rinsanguinarsene, ed a tradurle nel costume. Dal Decamerone del Boccaccio sino ai nostri filosofi del risorgimento, cotesta tendenza alla critica ed all'ironia trapela da ogni parte, e piglia piede un giorno più dell'altro. È cosa degna di esser notata mi pare questa, che la rinascenza fu quasi peculiare della nostra nazione, forse perchè qui, più che altrove, abbondava quella libertà di pensiero che ne fu stimolo efficacissimo. Pietro Ramo aspettò che una risoluzione regia, approvata dal Parlamento, gli consentisse libertà di parlare e di scrivere:[1] i nostri filosofi se la pigliarono da sè. In Francia perciò attecchì e fiorì meglio la scolastica, forma di filosofare che si può accordar facilmente con il permesso dei superiori: poco, o nulla vi allignò la filosofia del rinascimento, che richiedeva più libertà di pensiero che la Francia, almeno allora, non avesse. Nè il mio giudicio parrà severo a chi ricorderà che il Béranger, poeta popolarissimo di Francia, faceva voti che i dottori francesi traessero anche oggidì ammaestramenti di coraggio dalla tomba del nostro Campanella.[2] Questi paionmi gli accordi, queste le discrepanze che collegano il Rinascimento italiano con la filosofia scolastica che lo precedette, e con la Riforma germanica, che gli fu contemporanea: riscontri che si contengono in questo capitolo e nel terzo, ivi raffrontandolo con la scolastica, qui con la Riforma.

[1] *Ramus*, par Charles Waddington, pag. 67.
[2] *Quarante-cinq Lettres de Béranger*, par Mᵉ L. Colet, pag. 51.

CAPITOLO DECIMOSESTO ED ULTIMO.

—

Pervenuto a questo punto della mia esposizione, voglio fare come chi salito a gran fatica su la vetta di una montagna spinge l' occhio a comprendere, tutto di uno sguardo, il nuovo orizzonte ch' è giunto a discoprire. Descrivere partitamente ogni singola cosa che vi si contiene, è còmpito laborioso, a cui forse mi accingerò un' altra volta; ma darvi una rapida occhiata posso anche ora, mostrando in che dissomigli l' età moderna dal periodo della rinascenza, ed in che modo la prima sia nata dall' altra. Senza questa ultima ricerca sarebbe vana ogni altra fatta fin qui, come inutile sarebbe narrare gli avvenimenti di una battaglia senza dirne poi l' esito, e senza annunziare a chi fosse toccata la vittoria. La filosofia del risorgimento italiano è stata appunto la battaglia che il pensiero umano ha ingaggiato non solo contro l' autorità soverchiante, come volgarmente si crede, ma altresì contro un' altra forma di filosofia ancora superstite, la quale impediva gli ulteriori progressi.

Nel corso del mio libro ho accennato già, come nel medio evo ci fossero stati due mondi, due ragioni affatto opposte; come questo dissidio fosse stato a scapito totale del nostro mondo e della nostra ragione; e come finalmente la rinascenza si fosse provata a rivendicare la nostra parte, malamente usurpata. Il risorgimento non giunse dunque a negare ogni trascendenza, ma ad assottigliarla; non conseguì il totale affrancamento del nostro pensiero, ma lo apparecchiò. L' età moderna

avanzandosi per quella via ha compito di tutto punto l'impresa, e riconosciuto il valore del mondo e l'assolutezza del pensiero umano. Dalla filosofia scolastica al mondo moderno non c'è dunque salto, ma graduato passaggio, e questa continuità storica viene agevolmente riconosciuta da chi medita sul serio il significato della rinascenza italiana. Dimodochè quando bene noi Italiani altro non avessimo fatto nella storia del pensiero speculativo, questo periodo, ch'è quasi tutto nostro, basterebbe ad assicurarci un' importanza non mediocre nè contrastabile. So che ad alcuni il rinascimento parrà una babele filosofica, ad altri una contesa da filologi, ed un lavoro d' interpretazione, senz' altro frutto che di aver messo in discredito la filosofia; ma avendo studiato attentamente una parte di quelle dispute, credo di essere in grado di portare un giudicio qualsiasi, e di avere il diritto di scostarmi dalla opinione volgare. La controversia dell' intelletto possibile, ch' è quella che ho più minutamente raccontato, parmi avere questo significato, di accostarci cioè sempre più a riconoscere il pensiero come intimo al mondo, e perciò di scemare l'opposizione recisa che il medio evo aveva posta tra il mondo di là ed il mondo di qua non solo, ma ancora tra la materia e lo spirito. Dall' assoluta esclusione dell' intelletto, nel modo come gli averroisti l'avevano ammessa, credendo di seguire Aristotile, sino all' intuizione del Campanella, che fa scaturire il pensiero dall' anima procreata dal seme, i conati degli Alessandristi convergono tutti ad intrinsecare l' intelletto con la materia. Che se non seppero affrancare affatto l' operazione intellettiva da ogni influsso divino, nondimeno anche in ciò si mostrarono propensi e solleciti di scemare al possibile l' efficacia di quest' ultimo.

La filosofia moderna muovendo dalla identità del

pensiero e dell'essere, presuppone e mette a profitto il risultamento finale della rinascenza: in Campanella, ultimo seguace dell'Alessandrismo, e precursore di Cartesio, le due epoche quasi si toccano, e si danno la mano. Campanella comunica a Cartesio il movimento italiano del secolo decimosesto, non altrimenti che nelle Panatenee i giuocatori si porgevano, correndo, la simbolica fiaccola, badando sempre che nella corsa non si spegnesse.

Se non che, ad intender meglio la filosofia moderna, non si può a meno di ricordare un'altra ricerca della quale io non ho fatto menzione se non di passata. Dissi difatti che la questione del legame tra il pensiero e la realtà ha preso due aspetti: uno, cercando come si congiungessero nell'uomo l'intelletto e la materia: l'altro invece come il mondo si collegasse con Dio. Di questi due aspetti io non ho esaminato altro che il primo, come quello che formò il vero nodo gordiano della scuola bolognese e padovana nel secolo sestodecimo. A trattare l'altro mi sarebbe non solo occorso allargare le ricerche; cosa che per altro mi sarebbe stata facile; ma eziandio rifare il fatto; il che mi pareva, ed era inutile. La questione del legame che intercede tra il mondo e Dio, è stata pure ventilata nel medio evo e nel risorgimento, ma la scuola padovana e la bolognese ne hanno toccato pochissimo, salvo forse lo Zabarella ed il Cremonini. Più se n'è occupata la scuola platonica col Ficino, e fuori di questa scuola sarebbe bisognato ancora esporre le dottrine di sant'Anselmo, del Cusano e del Bruno. Ora tutto questo è stato fatto, se non abbastanza per quel che concerne l'Accademia fiorentina, certo largamente per la famosa prova ontologica di sant'Anselmo, e per la teorica dell'infinito del cardinal di Cusa e di Giordano Bruno. Io quindi me ne sono astenuto, ed ho

esposto le ricerche più spinose e più ingrate, con l'intenzione e col desiderio di finir di esplorare quel periodo di storia. So che molte cose mi saranno sfuggite per la difficoltà di procurarsi libri e documenti, la più parte ignorati, ma credo che quel tanto che ho avuto sott'occhio e che ho esposto, sarà stato sufficiente a poterne dare un concetto chiaro e preciso.

Nella filosofia moderna le due ricerche, separate nella rinascenza, si sono ridotte ad una, a quella cioè che domanda quale sia la relazione che passa tra il pensiero e la realtà. Che il pensiero fosse l'intelletto umano, e la realtà, l'organismo in cui alberga; ovvero che il pensiero fosse Dio, e la realtà, il mondo ch'egli produce; la relazione è parsa, ed è veramente la stessa. Ora la rinascenza aveva col Bruno e col Campanella pronunciato due proposizioni, dalle quali era agevole antivedere il nuovo avviamento che avrebbe potuto prendere la filosofia moderna. Bruno aveva detto: — non ci è Dio senza il mondo; — Campanella: — non ci è intelletto che non sia senso; — Cartesio, quasi riducendo a formola astratta queste due conclusioni, inferì: — non ci è pensiero che non sia essere. — Di quali conseguenze sia stato fecondo il principio cartesiano, lo sta mostrando la storia della filosofia: e ripensando che a questo principio non si sarebbe pervenuto senza quelle controversie apparentemente inutili che si agitavano nelle nostre scuole tre secoli fa, a noi non dà il cuore di ripetere, e neppure di udire, che quello fu tempo perduto.

Il movimento cartesiano è stato variamente giudicato. Tutti sanno che in Cartesio si trova fatta menzione di due principii, uno che statuisce come fondamento di ogni certezza il proprio pensiero, rassomigliandolo al punto che cercava Archimede per muovere

la terra ed il cielo; l'altro che si fonda su l'idea di Dio, e quindi su la sua veracità.[1] Ora a taluni è paruto che la novità cartesiana stesse tutta nel primo di essi; a taluni altri, per contrario, tutta nel secondo. Il professor Berti, non ha guari, conchiudeva la *Vita di Giordano Bruno* con questa ultima opinione. « Cartesio, egli dice, non che dedurre l'esistenza di Dio, come alcuni affermano, dal proprio pensiero, riconosce l'esistenza e la veracità di questo dagli attributi morali della divinità. L'essere morale infinito è il perno della metafisica e della cosmogonia cartesiana. »[2]

A me sembra che la novità cartesiana si mostri in entrambi questi principii, in quantochè la intenzione del padre della filosofia moderna è stata di segnalare la medesimezza del pensiero e dell'essere, sia che questo pensiero si riferisca alla realtà infinita, sia che si riferisca alla nostra individuale esistenza. Il pensiero di me porta con sè la mia esistenza; tal'è la significazione del primo principio, del celebre *cogito ergo sum.* Il pensiero, l'idea di Dio implica la sua realtà; ecco il significato del secondo. E cotesta intenzione da lui medesimo venne chiarita quando disse che l'idea di Dio fosse innata, come è innata l'idea del me stesso.[3]

Ora domando al prof. Berti se la veracità divina possa dirsi il vero principio cartesiano, quando essa è dedotta dalla esistenza di Dio, e questa dalla idea divina ch'è in noi. La vera novità di Cartesio non po-

[1] Vedi Cartesio, *Meditazioni.* II e III med.

[2] *La Vita di Giordano Bruno*, di Domenico Berti, cap. ultimo, nella *Nuova Antologia* di Firenze, vol. VI, fasc. XII, dicembre, 1867.

[3] « ...... Ex hoc solo quod quædam idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit, evidentissime demonstrari Deum etiam existere..... Proinde superest ut mihi sit innata (idea Dei), quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius. »

Renati Des Cartes *Meditationes.* Med. III, pag. 24, Amstelodami, 1650.

trebbe essere un ritorno al misticismo più sconfortante, che altra via non lascia alla scienza umana, che di affidarsi di tutto punto alla rivelazione divina; chè rivelazione sarebbe sempre, tanto se fatta per via di parole, come se mostrata, per via deduttiva, da un presupposto, che rimane fuori di ogni sistema scientifico. Cartesio invece ha detto essere l'idea di Dio così *innata* in noi com'è l'idea di noi stessi. Nel determinare il valore di questa locuzione sta, a parer mio, il perno del cartesianismo, e quindi della filosofia moderna, che di quivi piglia le mosse. L'*innato* per Cartesio non può denotare altro che ciò che nello spirito nostro è nativo e spontaneo; non altrimenti che si direbbe innata la forma kantiana. L'*innato* è l'*a priori*. E dicendo che l'idea di Dio sia innata nè più nè meno che l'idea di noi stessi, Cartesio ha riconosciuto l'intimità dell'infinito come essenziale al nostro spirito: intimità disconosciuta dalla filosofia precedente, come si pare dalle cose da noi esposte in tutto il corso della nostra storia. La prova di sant'Anselmo, alla quale altri potrebbe grossamente paragonare la deduzione cartesiana, non ha detto mai che l'idea di Dio fosse intima al nostro spirito: diceva bensì che noi avessimo questa idea, ma non la connaturava punto con la nostra essenza. Ora questo connaturamento dell'infinito e del finito, dell'idea di Dio e dell'idea di noi stessi, discoperto nel nostro spirito è un'intuizione veramente nuova e propria di Cartesio.

Ma in filosofia l'interpretazione è anch'essa una novità. Il cartesianismo, interpretato in doppia guisa, partorì due scuole e due avviamenti opposti. Da una parte si continuò quello che io credo il vero principio cartesiano, l'identità del pensiero e dell'essere; dall'altra si sequestrò l'uno dall'altro; si rimise in onore l'antico

dissidio, tanto vigorosamente combattuto dai nostri filosofi della rinascenza, e per opera di questa seconda interpretazione l' averroismo rinacque. Non dico già che questa volta si ripresentasse con le stesse fattezze, non potendo la storia essere monotona ripetizione; ma riapparve come poteva dopo Cartesio. Malebranche e i seguaci suoi furono gli averroisti di questa età. Non si disse più sequestrato dal mondo e dall' anima umana l' intelletto, bensì si sostenne che l' atto dello intendere non fosse produzione propria nostra, ma irraggiamento esteriore, ma folgorazione, ma intuito, ma visione, ma influsso, e non so quante altre metafore, le quali si sforzavano di mostrare che lo spirito nostro non fosse altro che una parete su cui si disegnava or questo or quell' altro profilo, ora un colore, ora un altro; ma che come la parete non conferisce nulla al disegno o al colorito, così nemmeno lo spirito non avesse che vedere con l' infinito. Il sostrato del pensiero si pose in noi, ma le scaturigini si riportarono in una regione che non ci apparteneva. Vero è bene che di tratto in tratto qualche imperiosa necessità costringeva, loro malgrado, cotesti nuovi arabeggianti a spoltrire lo spirito pigro e sonnacchioso, ed allora gli attribuivano una efficacia inconciliabile col loro medesimo presupposto; ma come prima si accorgevano della concessione improvvida, ricominciavano da capo, e davano in strane contraddizioni. Una delle più frequenti scappatoie, quella ch' è quasi divenuta di moda, dice così: — Lo spirito pensa l'infinito, ne ha l'idea: sta bene; ma non è esso stesso l' infinito. Questa confusione che voi fate, ci soggiungono poi, è un enorme paradosso, ed è maraviglia come non ve ne accorgiate. — Ma noi sappiamo perfettamente quel che voi ci opponete; e la vostra difficoltà, per durissimi che fossero stati i nostri

cervelli, son tante le volte che ce l'avete ricantata, che avremmo dovuto alla fine capirla. — Ora lo spirito non è tale, se non perchè pensa. Il credere ch'egli sia qualcosaltro prima, e che poi gli soprarrivi il pensiero, è appunto l'averroismo redivivo. Pensare ed essere, per lui almeno, sono tutt'uno: prima che pensi, egli merita tanto il nome di spirito, quanto una candela smorzata quello di lume. Se tutto lo spirito sta dunque nel pensare; s'egli ha l'idea dell'infinito, egli è nè più nè meno che l'infinito. So bene che per voi l'infinito è una cosa come un'altra; è una persona che vuole e che talvolta disvuole; che pensa, e per poco direi ancora che mangia e veste panni; so che concepito così l'infinito, è impossibile che dentro alla mia idèa entri in qualsivoglia modo tutta questa roba; ma per noi l'infinito non è nè una cosa nè una persona, ma è relazione di tutte le cose e di tutte le persone: l'infinito, in altri termini, è un'idea, e se volete, anche una realtà, ma una realtà diversa dalla naturale; è la realtà umana. Ed è per questo che quando udiamo a dire che lo spirito ha l'idea dell'infinito, ma che, con tutto questo, non è l'infinito, noi non sappiamo comprendere più la vostra distinzione.

Se l'infinito avesse a concepirsi ancora come un opposto qualsiasi, e che avesse ad essere sequestrato dal mondo e dallo spirito umano, tutto il processo della storia sarebbe stato inutile. La conquista del pensiero moderno è appunto cotesta intimità dell'infinito; conquista annunziata la prima volta da Cartesio, ma preparata di lunga mano dalle pazientissime ricerche, e dalle lotte accanite del risorgimento italiano. Tutti i sostenitori dell'antico dissidio tra il finito e l'infinito, tra il mondo e Dio, tra l'intelletto e la materia, non senza ragione si fanno belli di aver discoperto una filosofia che chiamano perenne, e che iniziata tra i viali del-

l'Eden si è continuata poi sempre senza interrompimento di sosta. Altro rimedio più efficace, nè altro pretesto più plausibile non può escogitarsi a palliare il difetto di vitalità, che questo, di rinnegare cioè il moto della storia. E la filosofia del risorgimento a che tendeva? E la novità del filosofare da Cartesio in qua dove consiste? Dove mena il nuovo concetto dello spirito che dà Kant? Qual è il significato dell'Assoluto dopo di lui? A queste domande o non si dà risposta adeguata, o si dice tutt'al più che siffatti scapestramenti non entrano nel santuario della filosofia perenne; o se ne fanno parte, sono come le ombre che servono in un quadro a far risaltare con più rilievo le tinte dei colori. Il professore Augusto Conti, dopo aver esposto a volo di uccello, in una sola lezione, tutto il periodo filosofico da Kant ad Hegel, conchiude con queste parole, che tengono insieme dell'elegia e dell'idillio: « Contristato da que' libri, un dì mi fermava in luogo campestre, tra la verdura degli alberi, all'aria aperta e serena con un vecchio campagnuolo, che parlandomi di lavoro e di famiglia e di speranze immortali, mi consolò, e dissi: — ecco l'uomo della mia coscienza; — e come Galileo studiava i cieli nei cieli, non in vane astrazioni, così nell'uomo della coscienza studisi l'uomo, e vi troveremo anche Dio. »[1] E così l'idillio è commovente; e se, oltre alla verdura ci fosse stato vicino un ruscello, se l'ora fosse stata vespertina, o con un bel chiaro di luna; se, oltre al vecchio campagnuolo, ci fosse stata pure una vispa contadinella con una tazza di latte fresco in mano, non ci sarebbe mancato proprio nulla da invidiare a Teocrito o a Mosco. Ma in tutto questo l'idillio non ci ha che fare, e se a voi, egregio professore, la filosofia tedesca

[1] Lezione XVI, parte 2a.

pare troppo arida, la colpa non è sua, ma è vostra, perchè avendo sortito da natura l'animo di un artista, e lo zelo fervente di un apostolo, vi siete dato inconsultamente a filosofare. E filosofando con il criterio della fede religiosa, o con la fantasia artistica, son d'accordo con voi che nè i tedeschi, nè i pensatori nostri della rinascenza possano andarvi a sangue. Voi stesso schiettamente lo confessate: « Amo, voi dite, anch'io la Germania.... non amo i suoi panteisti, nè i loro antecessori benchè italiani. »[1] Ed io lodandovi moltissimo della franchezza, soggiungo: — amo del professore Conti la bella fantasia ed il bello stile; non amo la sua filosofia. —

Senonchè quando trattasi di filosofare, gli amori e gli odii vanno messi da canto, e tenuti in serbo per altre occasioni, dove possano fare miglior prova. La storia della filosofia deve giudicare i sistemi spassionatamente, e conforme alla loro importanza nello sviluppamento del pensiero umano: deve sopratutto tener conto della connessione vicendevole dei sistemi, e del modo del loro intimo generarsi, senza ricorrere a cagioni accidentali ed estrinseche, per darne una spiegazione seria e profittevole. Un sistema scientifico, quando si connette col movimento storico della scienza precedente, non sembrerà più traviamento dello storto cervello di un filosofo. Lo studio accurato e diligente dell'insieme illuminerà le singole epoche, e i singoli sistemi; e quell'epoca, ch'è l'ultima nella serie del tempo, non potrà esser veramente compresa, se non sarà considerata come risultato di tutte le precedenti. Onde, come a delineare il processo della rinascenza noi abbiamo stimato dover risalire alla filosofia greca, e poi gradatamente scorrere le principali vicende

[1] Loc. cit.

della scolastica, e l'influenza del duplice commento; così questa esposizione ci aprirà la via alla cognizione della età moderna.

Per noi il pregio della rinascenza è stato riposto nello sforzo d' intrinsecare sempre più l' intelletto con la materia: la filosofia moderna non può essere dunque altra che il frutto di quegli sforzi, la ricognizione di quella medesimezza. Il mondo umano ha questo di proprio, ch' esso è quale vien fatto dallo spirito nostro; e la filosofia che tiene l' imperio sovrano di questo mondo, è fattura della nostra riflessione speculativa. Le odierne discussioni filosofiche, se dicono qualche cosa, esprimono appunto la coscienza di questo mirabile scoprimento; e coloro medesimi che vi contrastano per una felice incoerenza, operano e parlano come se ne avessero pienamente accettato i principii. Il valore dello Stato moderno, la libertà di coscienza ammessa senza restrizione, lo studio amoroso delle prime origini della lingua, la prevalenza delle ricerche storiche, il positivismo stesso, tutto è, insomma, una prova irrefragabile che l' Assoluto si crede e si cerca nel mondo umano.

I positivisti più assennati, tra i quali è certamente da annoverare il professor Villari, senza che per questo paressi parziale dell' amicizia che gli ho, non sanno negare l' efficacia della filosofia nel nuovo avviamento ch' essi sostengono. Il loro sistema è connesso intimamente, o ch' io m' inganno, con la quistione della *immanenza* dell' Assoluto nel mondo. Detto ch' ebbe Kant che la realtà non ha attinenza alcuna con noi, se non come fenomeno; che l' ideale della ragione non si riduce a concretezza, se non nell' arte, nella religione, nello Stato; era conseguentissimo l' inferirne che dunque si studiassero i fenomeni naturali, trascurando tutto quello che a noi non importava; e che, non

potendosi altrimenti attuare l'ideale, che o come arte, o come religione, o come Stato; in queste forme, e non altrove si studiassero le idee. Così il positivismo ben inteso non rifiuta la filosofia, ma la trasforma, e dallo studio delle idee la trasferisce allo studio dei fatti storici, in cui quelle idee pigliano consistenza, e vita. Il torto dei positivisti, e qui l'ho pure un poco col mio bravo Villari, è quello di credere di avere con ciò esclusa ogni ricerca dell'Assoluto: io direi ch'essi fanno come quel gentiluomo borghese del Molière, che parlava in prosa senza saperlo. Imperocchè niuno di noi ha detto che ci sia una legge fuori dei fenomeni naturali; niuno, che ci sia un Assoluto fuori dell'arte, fuori dello Stato, fuori della religione, fuori della scienza; niuno, che questo Assoluto possa sequestrarsi da quelle forme, o che possa esser bene conosciuto senza delle sue concrete manifestazioni. Il Dio nostro non è un balocco che si può rimuovere senza danno dal nostro sistema: il nostro Dio vive nella storia. Ora quando i positivisti determinano le leggi secondo le quali si può produrre un fenomeno; quando affermano che sapere è prevedere, ei si fondano sul legame necessario che per noi, o almeno per me, costituisce la relatività reciproca della natura, e perciò l'Assoluto nella natura. Quando i positivisti stabiliscono la statica e la dinamica sociale, similmente presuppongono che la ragione regola il mondo umano, e che quindi quelle leggi non possono venir meno: ora questo appunto è per me l'Assoluto nella storia. In un sol caso non saremmo d'accordo, quando cioè a loro paresse che tanto le leggi fisse dei fenomeni naturali, come le leggi regolatrici della storia avessero a tenersi per casuali accomodamenti della natura e dello spirito, e che nessuna guarentigia avanzasse di loro stabilità, tantochè ad ogni

istante potrebbero vacillare, e dileguarsi. Ma allora non io soltanto mi troverei in disaccordo con loro; ma essi medesimi non troverebbero più verso di dirsela tra di loro; ed anzi nè accordo, nè disaccordo sarebbe più possibile, tolto di mezzo il fondamento di ogni assolutezza e di ogni necessità. L'accidente governerebbe il mondo; e gli uomini, non meno che le cose, turbinerebbero senza tregua in preda del cieco caso. Ora io non saprei capacitarmi, come uomini tanto dediti alle scienze esatte, quali per lo più sogliono essere i positivisti, potrebbero foggiarsi un mondo ed una scienza così ombratile e così scompigliata.

Descritto così l'Assoluto, come relazione costante dei fenomeni naturali, come ideale costante e progressivo della realtà umana, non credo che al mio amico Villari incuterà più quel sacro orrore, che prima gl'incuteva il Dio nebbioso ed inerte dei nuovi mistici.

Parecchi si sono maravigliati che le ultime conseguenze dei positivisti consuonassero, a un dipresso, con quelle degli hegeliani, massime con quelli che nelle divisioni di questa scuola si dicono della estrema sinistra. Io non me ne maraviglio; e trovo anzi ch'ei muovono da uno stesso principio enunciato in due forme diverse. Pei positivisti non ci è altro che il fenomeno naturale, ed il fatto umano; quindi tutto è storia: storia naturale, e storia umana. Per gli hegeliani l'Assoluto non è proscritto, ma ei non si rivela se non o nella natura, o nella storia. Il divario sta dunque in ciò, che agli uni il fatto deve, o meglio dovrebbe presentarsi come eslege, come slegato, come irrelativo: e dico dovrebbe, perchè in sostanza i Positivisti risalgono dal fatto alla ragione del fatto, ossia alla legge; ed in altri termini ammettono anch'essi l'Assoluto. Gli Hegeliani, invece, non dissimulano il loro processo, non inse-

riscono di soppiatto la ragione nel fenomeno; ma dicono espressamente che fenomeno non ci sarebbe, nè ci potrebbe essere, se non per la esistenza di una legge. Hegel nella Logica determinando le categorie di fenomeno e di legge, ha fatto toccar con mano la scambievole connessione di questi due concetti.

Io qui non posso entrare nei particolari del positivismo, cosa che forse farò altrove, ed ho voluto accennare soltanto come la sua comparsa nella storia della filosofia si congiunga con il presupposto della immanenza dell' Assoluto nel mondo, e con il principio della identità del pensiero con l' essere. Ad escludere ogni Assoluto estramondano i positivisti sono anzi tutti risolutissimi: a determinare il modo come i fatti si leghino insieme, e come emerga la legge, è un altro conto.

Dove poi riluce nitida e profonda l' orma del pensiero italiano, sviluppato nelle interminabili polemiche del secolo decimosesto, a me pare che sia nella filosofia hegeliana. Uno storico di gran credito, perchè discepolo anch' egli dell' Hegel, dichiara che in questo sistema siasi primieramente sbandita ogni trascendenza (*Ienseitgkeit*) dello spirito assoluto, e che l' immanenza del divino sia stata senza riserva affermata, come risultato di tutta la storia della filosofia.[1] Le scissioni della scuola hegeliana, e le polemiche sostenute con le scuole della opposizione, hanno sempre più convalidato l' importanza di questa ricerca, e fino ad un certo punto si può dire che tutta la filosofia contemporanea così in

[1] « So ist in Hegels Systeme erstens alle Ienseitgkeit des absoluten Geistes getilgt, und die absolute *Immanenze des Göttlichen*, als das Resultat der ganzen Geschichte der Philosophie, ohne Rückhalt ausgesprochen. » *Entweckelungsgeschichte der neuesten Deutschen Philos*, von Dr. C. L. Michelet. — Berlin, 1833, pag. 243.

Germania, come in Italia ed in Francia, si possa rimenare alle due maniere di risguardare l' Assoluto, o come immanente nel mondo, o come posto di là da esso. È, com'è facile a vedersi, rinnovellato il certame fra l' alessandrismo e l'averroismo, benchè con più larghezza e con più consapevolezza, come la mutata condizione dei tempi e la progredita speculazione ragionevolmente richieggono. Onde, mentre nel secolo decimosesto la forma consueta di quella ricerca era l' immanenza o la trascendenza dell' intelletto umano; e quindi la teorica della forma, e la conseguente dottrina della immortalità; a' dì nostri la controversia si è allargata in tutte le manifestazioni del divino. E si domanda: — Dio è una persona, o no? S'è una persona, è di là dal mondo; se no, è immanente nel mondo. Poi si chiede ancora: l'anima è immortale, o perisce col corpo? S'è immortale, avrà un' esistenza di là dal mondo, se no, compirà i suoi destini quaggiù. Da ultimo, Cristo è stato un' incarnazione di Dio, intesa l' incarnazione in senso da escludere la divinità dagli altri uomini; ovvero l'incarnazione è prerogativa di tutta l' umana specie? E se la sua divinità è di lui peculiare ed esclusiva, egli avrà una divinità trascendente; se no, quella divinità medesima alberga e vive nella comunione dei fedeli.

Così la questione della trascendenza e della immanenza del divino nel mondo si trova oggidì allargata alla metafisica, alla psicologia, alla religione. Nel corso del mio libro credo aver fatto vedere che il problema cardinale del risorgimento fu tutto psicologico; che della relazione tra Dio ed il mondo si cercò pure, senza che però si negasse recisamente, la personalità divina, pur da quei medesimi che tenevano per indissolubile il suo congiungimento col mondo. Un solo forse pervenne all' audace negazione, e fu Giordano Bruno, del quale si

può dire con più verità che apra i tempi nuovi, anzichè conchiuda gli antichi. Nella questione metafisica adunque il risorgimento non si spinse tant' oltre, come fa ora la filosofia germanica.

La divinità della religione non fu punto compresa nel suo significato speculativo. A taluni la divinità della religione parve provenire dalla rivelazione esterna, come al Campanella, che accanto alla natura collocò, codice autentico ed indiscutibile di verità, la Bibbia rivelata. A talaltro, invece, la religione fu strumento di virtù, ed invenzione umana, come al Pomponazzi, il quale non si mise di proposito a scandagliare la divinità di Cristo, ma dal comparare sì frequente, che fa, la religione cristiana con la legge di Mosè e di Maometto, par che propenda ad accordare al divino una più larga significazione. Ad ogni modo però, quando bene alla sua mente fosse balenata un' altra concezione della divinità delle religioni, non solo ei non fermossi a chiarirla e a fecondarla, ma pose ogni studio a schivarla al possibile. E, se mal non mi appongo, posto ancora ch' egli avesse trattato di proposito la questione, dal poco che qua e là ne ha lasciato detto mal ne avremmo potuto aspettare una soluzione esatta e speculativa. Alla filosofia del Pomponazzi, che inizia il naturalismo, era troppo sproporzionata e troppo prematura la ricerca delle produzioni dello spirito.

Rimane il terzo aspetto sotto cui il divino si rivendica al mondo. Qui la filosofia del risorgimento fu più esplicita non solo, ma più precisa e più profonda. Il corollario della immortalità dell' anima umana raduna in sè tutta la somma della controversia. Se l' anima nostra ha destini migliori di quelli che le toccano quaggiù; se qui non esercita e non consuma tutta la sua attività; se, invece, questa terra è appena una palestra dove tenta

le prime prove, per apparecchiarsi ad una vita senza fine più pregevole e più duratura, la serietà di questo mondo sparisce; la nostra storia è una fantasmagoria; i nostri sforzi, giocattoli da bambini; la nostra scienza un' ombra; i nostri affetti più santi un trasviamento ed una deplorevole illusione. Tra tutt' i filosofi del Risorgimento il Cardano, più che ogni altro, sospettò la maggiore importanza che acquisterebbe il mondo e l' uomo stesso, se l' anima non avesse altra vita, eccettochè questa. Il Pomponazzi non mirò a tutte queste conseguenze, ma tenne fermo a non voler concedere una vita oltremondana, restringendo la finalità dell' uomo nella sola virtù, senza badare ad altro. Ed oggidì che la virtù si è concepita come più feconda ed attuosa, e che dal momento astratto e subbiettivo si fa diffondere e travasare nel consorzio civile; la virtù, non solo etica, ma civile ed umana, è proposta come ancora ultimo fine di nostra natura.

Il Michelet in un dialogo che intitola: *L' Avvenire della umanità, e la Immortalità dell' anima*, raccoglie tutti gli argomenti addotti pro e contro di questa difficile ed importante controversia; ed io ho avuto opportunità di notare che parecchi sono tolti di peso dai nostri filosofi della rinascenza, e segnatamente dal trattato famoso del Pomponazzi. Tra le ventidue tesi che propone Teleofane, ve n' ha alcune che corrispondono puntualmente ai principii delle nostre scuole. Una dice, p. es., che il principio della individuazione è la materia; sentenza ch' ebbe tanta parte in quella controversia, specialmente contro i Tomisti, che ammesso quel principio, con aperta contraddizione ne impugnavano poi la conseguenza.[1] Un' altra sostiene, che con l' individualità

[1] Ueberhaupt Kann sich die Individualität im Tode nicht erhalten; denn das *Princip der Individuation ist die Materie*, in welcher der Gedanke, als die in allen Menschen identische Form der Gattung, sich, wegen der

perisce altresì la coscienza, [1] ch' è il cardine di tutta la contesa col Nifo, il quale fingeva altri modi di pensare per l'altra vita. Nel corso del dialogo, Fisiocrate paragona l'anima al fuoco, ed il corpo al combustibile che lo alimenta, e dichiara tanto impossibile che l'anima sopravviva al corpo, quanto che il fuoco possa ardere, consumato che si fosse il combustibile. [2] Parecchie altre ragioni si trovano nel dialogo di Michelet, che sgorgano dal sistema hegeliano, ma quelle, che furono tanto dibattute nella celebre discussione del secolo sedicesimo, rimangono sempre le più salde e le più calzanti.

Si dice comunemente che l'Hegel non siasi mai espressamente aperto intorno alla questione della immortalità. Su questa opinione, tacitamente ammessa da tutti, i suoi discepoli si son messi a battagliare tra loro. A me sembra che Hegel non solo siasi espresso chiaramente, ma che abbia ancora assegnato la causa, la quale fa credere alla immortalità. Nella *filosofia della religione*, dopo avere mostrato, come nel Cristianesimo il subbietto riconosca il suo infinito valore, aggiunge che la immortalità è una conseguenza di questo sollevamento dello spirito; ed in quanto cotesta infinità si concepisce come una vita opposta al corso transitorio del tempo, in tanto questa nuova vita si determina come un avvenire. L'intuire che noi facciamo dello spirito nella presenza temporanea non appaga l'infinito bisogno d'intuire Dio, ossia lo spirito nella sua verità; quindi nasce l'esigenza di un'intuizione nuova, la quale, proporzio-

Verschiedenheit des Stoffs, auf verschiedene Weise verkörpert. » *Ueber die Zukunft der Menschheit*, etc., Berlin, 1863, pag. 5.

[1] « Mit der Individualität geht auch das Bewusstsein unter. Denn das Bewusstsein ist nur die Form der Subiectivität, mit welcher sich das Individuum von seinen Obiecten unterscheidet; ohne diesen Unterschied von Subiect und Obiect ist kein Bewusstsein möglich. » Id., loc. cit., op. cit.

[2] Id., op. cit., pag. 9.

nandosi di più alla infinità del nuovo concetto, non si arresti alla finitudine del presente, ma si spinga vittoriosamente nell'avvenire. Questo nuovo stimolo, aggiunto alla impazienza nativa dello spirito, genera una fede invitta nella immortalità.[1] Kant aveva notato altresì questa specie di corrispondenza tra la facoltà intuitiva e la facoltà intellettiva; corrispondenza, la quale si verifica nella sfera del finito, dove l'intuizione si rimena alla categoria; ma che non può verificarsi nella sfera dell'infinito, non trovandosi una intuizione corrispondente ed adeguata all'ideale della ragione. Lo spirito, secondo Kant, sopperisce in certa guisa al difetto di quella realtà infinita, e dove non arriva l'intuizione soccorre l'immaginazione, la quale dà vita e persona all'Assoluto come meglio può, apprestando un nutrimento pur che sia a quel bisogno inappagato ed inappagabile dello spirito nostro. La realtà fantastica tien luogo della vera e concreta realtà; e l'ideale, a parere di Kant, se non attinge la vera realtà, non rimane però affatto sterile e nudo. Se non che, egli, accordando siffatta attuazione, ha ammesso tutto quello che si poteva e si doveva, essendochè la realtà infinita, o il mondo dello spirito, non si misura con la stessa stregua della realtà naturale. Lo spirito recandosi in atto, rimane pur sempre spirito, cioè idealità: il mondo dell'infinito non può trascendere la coscienza, nè la relazione di coscienza a

[1] « In dieser Bestimmung liegt der Grund, dass die Unsterblichkeit der Seele in der christlichen Religion eine bestimmte Lehre wird. Die Seele, die einzelne Subiectivität hat eine unendliche ewige Bestimmung: Bürger im Reiche Gottes zu sein. Diess ist eine Bestimmung und ein Leben, das der Zeit und Vergänglichkeit entrückt ist, und indem es dieser beschränkten Sphäre zugleich entgegen ist, so bestimmt sich diese ewige Bestimmung zugleich als eine *Zukunft*. Die unendliche Forderung, Gott zu schauen, d. h. im Geiste seiner Wahrheit als einer gegenwärtigen bewusst zu werden, ist für das Bewusstsein als das vorstellende in dieser zeitlichen Gegenwart noch *nicht befriedigt*. » Dritter Theil, pag. 313, vol. II.

coscienza. L'aver creduto Kant che questa realtà non fosse la vera, è appunto il suo errore.

Tornando ad Hegel, egli riconosce che l'immortalità dell'anima dipende dal bisogno di trovare un'intuizione, la quale risponda all'infinità dello spirito subbiettivo. Questa intuizione, limitata alla presenza temporanea dello spirito, sarebbe sproporzionata alla infinità del contenuto, quindi l'intuizione piglia un'altra forma, e si rappresenta la esistenza dell'anima come un avvenire. Ma, a guardar ben addentro in questa nuova intuizione, essa non trascende veramente il tempo nè la sua finitudine; l'avvenire essendo anch'esso un tempo non meno che il presente, del quale non si era appagata; l'intuizione adunque non potrà mai adeguare l'infinità dell'idea, neppure come intuizione dell'avvenire. Hegel qui è costretto a trovarsi d'accordo con Kant. Le intuizioni, sottomesse al tempo, mal potrebbero corrispondere al concetto puro che trascende le limitazioni temporanee e spaziali. L'immortalità dell'anima è dunque piuttosto una credenza religiosa, dove difatti la rappresentazione e l'intuizione per necessità circondano il concetto, anzichè un problema filosofico. E tra le religioni, ivi si mostra questa credenza spiccata e indispensabile, dove lo spirito subbiettivo è concepito come infinito, vale a dire nel Cristianesimo. Nel Buddismo, sola delle religioni presenti che per diffusione e per purezza gareggi con la cristiana, l'infinità subbiettiva non essendo riconosciuta, le anime vanno soggette all'inesorabile Nirvâna. Dove è da notare, come dice il Burnouf, che per quella parte di Buddisti che ammettono l'esistenza di Dio, il Nirvâna è l'assorbimento della vita individuale in Dio; e per quelli che sono atei, l'assorbimento ha luogo egualmente, e le vite individuali si credono spente nel nulla.[1] Non è dunque la

[1] « Je puis déjà dire que le Nirvâna est pour les théistes l'absorption

credenza in Dio, la quale implichi per corollario la immortalità dell'anima, come per lo più si tiene, perchè nel Buddismo teista la durata perenne dell'anima umana è disconosciuta non meno che nel Buddismo ateo. L'immortalità ha dunque ben altra sorgente che la bontà o la giustizia divina; altrimenti non si potrebbe spiegare come quei Buddisti che credono in Dio possano poi discredere l'immortalità.

Rimane quindi, a mio avviso, assodato che la immortalità sia un'intuizione religiosa, alla quale in filosofia corrisponde l'infinità subbiettiva dello spirito. Si obbietterà anche qui che il mio modo di vedere mette in aperta contraddizione la scienza con la fede universale degli uomini, o con ciò che si suole dire senso comune; che ciò sta male, essendo obbligo stretto della speculazione di tenersi paga a chiarire gli adagi e le credenze accreditate tra i più, se non vuol essere odiata e derisa. A questa obbiezione, che ho udito più volte ripetere sul serio anche da uomini dotti ed a me benevoli, rispondo che se la loro difficoltà reggesse, gli astronomi dovrebbero negare il moto della terra, perchè a niuno pare che la terra si muova e che il sole stia fermo. La scienza non ha codici, e molto meno cerimoniali.

La credenza nella immortalità prevale negli animi dove abbonda il sentimento. Due donne, meritamente celebri, le quali hanno ammirato e diffuso la filosofia germanica, la baronessa Stael e la marchesa Florenzi, arrivate al problema della immortalità, han mostrato che il delicato sentir di donna non era stato vinto nè dal leggiadro ingegno nè dai forti studî. Entrambe, per

de la vie individuelle en Dieu, et pour lés athées, l'absorption de cette vie individuelle dans le néant. Mais pour les uns et pour les autres, le Nirvâna est la délivrance, c'est l'affranchissement suprême. » Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, pag. 18.

servirmi di una similitudine della Stael medesima, si possono paragonare alla Erminia cantata dal Tasso, alla quale sotto la maglia del guerriero batteva il cuore di donna.

L'immortalità, presupponendo un'altra vita, apre l'adito alla trascendenza del divino, perocchè di tanto si scema il valore di questa vita, di quanto l'altra si accresce. Ora, per esser coerenti, ammessa una vita futura ed indefettibile, è forza conchiudere che questa nostra così fugace, così piena di ostacoli e di lotte, appetto dell'altra circondata di luce, di armonia e di felicità, deve parere polvere ed ombra.

Ma la ricerca della immortalità nel nostro risorgimento era un corollario di un'altra gravissima, vale a dire della intimità dell'intelletto e del processo graduato della nostra conoscenza. Per questo ultimo capo tutti oggidì concorrono nello stesso parere, pur quelli che si ostinano a ripetere da più alta sorgente il lume intellettivo. L'accordo nel sostenere l'unità indivisibile della persona non salva però da contraddizione coloro i quali fanno l'intelletto di altra natura che le facoltà inferiori dell'anima umana. Gli ecclettici francesi, benchè solleciti di conservare la personalità umana, non credo che ci riescano. Uno di loro, il Boullier, si accorge che facendo impersonale la ragione si mette a repentaglio la nostra personalità. Non però si ritrae, sostenendo che la ragione, essendo comune a tutti, non può appartenere a persona.[1] Ma in tal caso dove far consistere l'unità concreta della nostra esistenza? Nella volontà, rispondono

[1] « Ce dont il s'agit avant tout, c'est de démontrer que notre doctrine ne compromet pas l'existence de la personnalité humaine. Or, en quoi réside notre personnalité? Evidemment, ce n'est pas dans la raison. La raison est commune à tous les hommes; elle est fatale, elle s'impose à tous également. » *De la Nature de la raison impersonnelle*, par M. Francisque Boullier, pag. 291.

essi, come se la volontà potesse esser tale se non fosse ragionevole. Esaminando il concetto della volontà in Aristotile, abbiamo fatto vedere quanto fosse difficile scinderla dalla ragione; essendo ella medesima la ragione considerata come pratica.

Il vero si è che facendo entrare nella nostra persona alcunchè di estraneo, e questo alcunchè essendo poi quel che in noi ci è di più sostanziale e di più divino, l'unità della persona umana non si salva se non con incoerenze più o meno felici. La moltiplicità delle forme, sì acremente propugnata dagli arabeggianti, è riapparsa, nella filosofia italiana contemporanea, col Mamiani. Il quale volendo evitare lo scoglio della medesimezza, rompe nel disgregamento del finito. Ben s'ingegna egli di correggerlo e di temperarlo con quegli unimenti esteriori, i quali non approdano meglio delle copulazioni averroistiche. Così nell'anima umana egli non esita di rannicchiare accumulate l'una sopra delle altre parecchie forme che chiama principii. « Del pari, egli dice, nel-l'organismo vegetativo apparisce un altro differente principio ed originale, che, parte sommette le materie aggregate, parte vi cede e vi si adatta. L'organismo poi che sente e appetisce e quello più alto che intende e vuole pervengono alla sintesi loro con l'intervento di due principii novissimi l'anima senziente e l'anima razionale, troppo dissimili da tutte le forze che operano nei composti inferiori. »[1]

Ora tanta dissomiglianza del principio vegetativo, del sensitivo e dell'intellettivo, benchè non arrivi alla cruda scissione che gli averroisti facevano di quest'ultimo dagli altri due, la rasenta assai dappresso, e per poco par che rinnovelli quell' errore, come lo chiama

[1] *Mamiani*, *Confessioni*, vol. II, pag. 709.

l' Alighieri, « che crede. Che un' anima sopr' altra in noi s' accenda. »[1]

Il maggior progresso che siasi fatto in filosofia a' tempi nostri, stà nel concepire lo spirito come sviluppo, tanto nell' individuo come nella specie, tanto nei fenomeni della coscienza quanto nelle produzioni più ricche della storia. Il nostro risorgimento non seppe adergersi a concepire lo spirito nella storia, ma si affaticò di mostrare l' indissociabile legame che stringe insieme le nostre facoltà individuali. La vera filosofia moderna è quella che, tesoreggiando quella intuizione, la eleva a sistema: l' altra che ritenta una spartizione ed un dissidio lungo tempo combattuti, parmi, se non m' inganno, che cammini a ritroso. Onde io so grado al prof. Bonucci, il quale, benchè fisiologo, e perciò più portato dalla sua scienza a sequestrare la vita dal pensiero, con lodevole franchezza, dallo svolgimento progressivo delle funzioni fisiche « argomenta che le azioni morali germogliano in seno della vita come le altre funzioni. »[2]

Il senso umano è pregno d' intelletto. Che se il lume intellettivo non prorompesse e non si disprigionasse dal senso, la continuità del nostro spirito ne verrebbe interrotta. Nè l' intelletto potrebbe comprendere, o sia radunare in sè tutte cose, se fosse da loro diviso, e di tutt' altra natura che il senso e la vita. Che l' intelletto abbia ad avere maggiore larghezza e capacità del senso, è chiaro, nè vi cape dubbio; ma che trascenda di tanto il senso da non potervisi in nessun modo congiungere, torna non solo inconcepibile, ma strano. Come farebbe ad aver cognizione delle cose sentite se egli stesso non rampollasse dal senso? — Coloro, i quali scindono sì-

[1] Dante, Purg., canto IV.
[2] Bonucci, *Principii di antropologia*, pag. 171.

profondamente queste due funzioni del pensare, si trovano assai impacciati a dar contezza del come avvenga e si compia l'atto conoscitivo. Invece, ammettendo che la coscienza, o l'Io, germogli dal senso, la spiegazione riesce più plausibile. La ripetizione degli atti sensitivi, guadagnata una certa chiarezza ed una certa stabilità, si converte in riflessione. Un atto molte volte ripetuto, si fissa, si determina, si specchia in se stesso. In cotesto fissarsi esso si trasforma e la luce intellettiva, improvvisa, balena allo spirito. Il professor Bonucci, riferendo un luogo di Aristotile, in varie guise interpretato, accenna, senza fermarvisi. ad una esposizione preziosa. Dal seme « o da quest'anima in potenza, ei dice, all'atto del concepimento, si svolge *l'anima vegetale*, e trascorso qualche tempo per l'esercizio di questa, nel corpo già nutrito si sviluppa un nuovo suo atto, cioè *l'anima sensitiva;* finalmente, dappoichè questa ha esercitato alcune azioni, emerge *l'anima intellettiva.* »[1]

Aristotile nel luogo citato dal Bonucci non parla così chiaro, ma se si può dubitare della fedeltà del commento, non si può però disconoscere l'importanza della osservazione del professor perugino. Le tre anime, prima di tutto, sono tre atti, e l'uno rampolla dall'altro mediante una certa ripetizione, o, come dice il Bonucci, trascorso qualche tempo per l'esercizio del primo. L'intelletto, o meglio l'atto intellettivo, rampolla dall'anima sensitiva, ossia dal sentimento; tanto volendo dire, nel caso nostro, animo senziente quanto atto del sentire.[2]

[1] Bonucci, op. cit., pag. 171.

[2] Voltaire in un dialogo *su l'Anima* deride finamente questa smania di sustanziare ogni menomo atto, e di trasformare le parole in esseri reali; smania cominciata dalla più remota antichità.

« Une rose végète, mais il n'y a point un petit individu secret dans la rose qui soit la végétation..... Croyez-vous qu'il y ait un petit être inconnu logé chez eux, que vous nommez *sensibilité*, *mémoire*, *appétit*,

Ma il Bonucci non si è fermato a dilucidare come ciò possa essere; e non era suo proposito.

A me, leggendo la dottrina del Darwin su l'origine delle specie per elezione naturale, è occorso in mente un riscontro, del resto assai agevole. Come nella natura, apparsa appena una nuova modificazione organica, o una varietà che dir si voglia, questa si fissa ed, acquistata stabilità e virtù di continuarsi, dà origine ad una nuova specie; così credo intervenga nello sviluppo del nostro spirito, dove le mutazioni sono anche più celeri e più facilmente trasformabili. Che se attendiamo alla prima origine dell'intelletto, ella non è se non ripetizione, e quasi raddoppiamento e riflessione di un atto sopra di sè. L'atto, prima di ripetersi, non è punto intellettivo: è il raddoppiarsi, il riflettersi sopra di sè, che lo fa tale. L'intelletto nasce da ciò che non ha intelligenza; e non può essere altrimenti, perchè se l'atto precedente a questa riflessione feconda fosse stato intellettivo anch'esso, sarebbe già un raddoppiamento, e si dovrebbe rintracciare la sua origine più avanti, e per non procedere all'infinito, è forza arrestarsi là dove l'atto si trova ancora sdoppiato e non riflesso, vale a dire, dove è ancora sensitivo e non intellettivo. Ora questo atto autonomo, donde si origina lo spirito, e che pone se stesso come spirito, è atto sensitivo. Lo spirito nasce con il riflettersi, e, prima di riflettersi, è senso; e

ou que vous appelez du nom vague et inexplicable *ame?* » Voltaire, *Dialogues philosophiques.* — Op. compl., vol. 56, pag. 235 e 237.

Nella filosofia contemporanea non è del tutto sorpassato il mito: ancora si dà vita e persona ad alcune astrattezze, come quelle annoverate di sopra dal Voltaire. La fantasia guasta la scienza, e se il Vico attribuiva alla Logica poetica l'origine delle metamorfosi e dei mostri delle età eroiche, non credo che ci sia minor ragione di attribuirle almeno tre quarti della filosofia, benchè fossimo discosti dai tempi degli eroi. Alcuni anzi si danno del tutto in preda ai simboli. Lessi non è molto che la rosa fosse una prova lampante dell'immacolato concepimento. O profondità di sillogismo!

poichè la riflessione non può essere se non atto proprio, perciò lo spirito non può essere posto da chicchessia, altro che da se stesso. Il Rosmini, il quale nel *Nuovo Saggio* aveva tanto combattuto l'autogenesi dello spirito contro di Fichte, che prime lo mise in chiaro; il Rosmini, mutato avviso, la riconosce apertamente nella Teosofia, benchè la volga a determinare una mentalità infinita, come se ci potesse essere mentalità che fosse chiusa fra limiti. « La relazione, ei dice, è posta e conosciuta ad un tempo dalla mente subbietto coll'atto del porre se stessa come oggetto; e questa è relazione sussistente; poichè qui conoscere è fare; essere conosciuto è sussistere. »[1]

Stando adunque a siffatta maniera di considerare il primo apparire dello spirito, nessuna origine meglio gli si adatta di questa. Il Darwin narra che Herbert Spencer, dopo aver discorso delle modificazioni a cui sottostanno le specie, ha trattato anche della psicologia, partendo dal principio che ogni facoltà mentale deve necessariamente essere stata acquistata gradatamente.[2] Io non avendo visto l'articolo dello Spencer, non so quindi se avesse così allargato il suo principio da tener nata in simil guisa la mentalità medesima: credo di sì, almeno al modo come una tale questione può esser trattata da un naturalista, il quale nella mentalità non vede se non una nuova varietà naturale.

Una grave difficoltà si può muovere contro alle cose dette sul germogliare dello spirito dal tronco del senso, ed è, che così la sua comparsa nel mondo sarebbe accidentale. Le varietà darwiniane sono difatti apparse imprevedutamente e fuor di ogni legge; e se allo spi-

[1] Rosmini, *Teosofia*, vol. II, pag. 229.
[2] Darwin, *Sull' origine delle specie*, sunto storico, pag. VIII. Modena, 1864.

rito si applica questo nascimento, non si vede perchè di lui si predichi che sia fine ultimo di ogni cosa; e che anzi tutte cose in tanto esistano, in quanto si riferiscono a lui; perchè egli solo sia a sè: le altre cose, compreso il senso, siano ordinate a lui.

L' obbiezione è grave, e merita che vi si risponda. Io non credo che tutt' i naturalisti considerino la comparsa delle varietà come puri casi fortuiti e fuori di ogni norma fissa: se fosse così, una scienza della natura non sarebbe possibile, ed il più che se ne potesse tentare, sarebbe una magra e minuta descrizione. Ma fosse pure questo, come io non credo; riguardo allo spirito la cosa corre altrimenti, perchè, dato il senso, non è già per accidente ch' ei si ripeta e si rifletta: soltanto alla forza dell' abito sarebbe fatta più larga parte, non avendosi a tenere più per ripetizione meccanica, ma per miglioramento progressivo, che può arrecare novità e perfezione. Avverto infine che sotto a queste manifestazioni, schiettamente naturali, deve occultarsi la legge; e che neppure la contingenza sarebbe possibile, se di essa non ci fosse un concetto, vale a dire, se ella non entrasse nel sistema della pensabilità. La nota caratteristica della natura essendo però la contingenza, le sue manifestazioni ne sono e ne debbono essere inevitabilmente improntate. Qui poi io ho voluto toccare del modo, non della ragione, perchè lo spirito si manifesti nel mondo; ed ho voluto toccarne per mostrare come, ai dì nostri, in tutte le scienze si propaghi e s' insinui la ricerca della intimità del pensiero nel mondo. Che se questa ricerca occupò tanto gli animi dei nostri filosofi nel secolo decimosesto, e si tenne, nulladimeno, ristretta nella sola psicologia, ciò è segno che, indovinatasene l' importanza, non si seppe estendere più avanti, non essendo allora possibile la storia della natura, e molto

me[illegible] del mondo umano. La parte meglio discussa della filosofia della rinascenza rimane pur tuttavia la questione dell' anima.

Discorrendo ora le altre controversie su la provvidenza e su la predestinazione, ben poco ci pare da aggiungere, non essendosi queste dottrine tanto intrinsecate col contenuto filosofico, da trasmettersi di età in età, e da venire sino a noi. La storia è una specie di crogiuolo che affina le idee, e di molta scoria le va ripulendo. Tutta l' eredità della scolastica, in parte accettata dal risorgimento ed in parte rifiutata, è stata disconosciuta affatto dalla filosofia moderna. Di predestinazione ai dì nostri non discutono molto neppure i teologi, non so se più rinsaviti, o più prudenti. Roma nel Sillabo cerca piuttosto di tutelare il regno che di propugnare dommi. Dopo le dispute su la grazia, la palestra teologica si chiuse per sempre. Voltaire non combattè i teologi, li derise; ed il suo riso maligno e scherzevole danneggiò tanto la nuova mitologia, quanto quello di Luciano aveva nociuto all' Olimpo greco. Il dialogo di Voltaire che ha per titolo: *se l' uomo è nato malvagio, e figlio del diavolo*, tolse ogni speranza che i certami tra Molinisti e Giansenisti potessero rinnovellarsi oltralpe. La stessa Germania, sì proclive a riscaldarsi nelle lotte religiose, oggi si è intiepidita, e provvede con più alacrità a raccogliere il frutto delle sue vittorie, ed a ricomporsi a nazione. Nè per questo la generazione presente deve saper poco grado al Risorgimento ed alla Riforma, se tanto se ne intromisero, perchè ogni generazione ha una missione speciale nella storia, e gli sforzi di una non si disperdono nè si sciupano, se procurano all' altra agevolezza di procedere avanti. Intesa così, la storia non sarà parziale, e renderà giustizia a tutti, senza attribuire a *noi soli* ogni merito, solo perchè abbiamo avuto la fortuna

di venire ultimi. Non lasciamo ai posteri l'esempio della ingratitudine e della parzialità, se desideriamo che pur di noi sia tenuta giusta ragione.

Il fato è un'intuizione assai più generalmente diffusa che non la predestinazione, e contiene un concetto, che, sceverato da ogni involucro fantastico, si riduce a due capi: alla necessità che lega l'uomo con la natura, ed alla connessione che le sue libere azioni debbono avere nel movimento storico. L'uomo in questa duplice relazione è sommesso al Fato. L'aver sortito questa data temperanza di elementi, e l'esser nato sotto questo dato clima, e in questo dato ambiente, conferisce assaissimo sul carattere di ciascuno. Ora cotesto carattere è fondamento precipuo della individualità umana; ed il legame indissolubile ed inevitabile di queste varie condizioni con la natura esteriore costituisce il vero fato naturale, quello che il Pomponazzi difese contro l'Afrodiseo. Ma questo Fato non toglie la libertà allo spirito, benchè potentemente lo modifichi; lo spirito ha una sfera tutta sua propria, nè si trova avvinto nel sistema cosmico, come si troverebbe una qualsisiasi altra forza. Cotesta signoria, sino ad un certo punto intraveduta dal Pomponazzi, fu da lui difesa contro agli stoici, benchè non tanto validamente quanto aveva difeso l'invitta necessità della natura. In questa nuova sfera lo spirito si muove e vive con leggi sue proprie e determinate: non sono più le cieche forze naturali che lo trascinano, ma è la forza cosciente della ragione che lo stimola e lo guida con non minore efficacia. Lo spirito individuo vive nel sistema degli spiriti, e si muove nella storia. E la storia, coscienza del genere umano, è un fato anch'essa; fato sconosciuto agli antichi, sconosciuto ai nostri filosofi del risorgimento, o riposto di là dal mondo, nella volontà di Dio. Vivere nella storia è pure necessità tanto invitta

ed irresistibile, com'è il vivere nella natura. La persona umana sta dunque tra la natura e la storia; la libertà vive in mezzo al fato naturale ed al fato storico: tal'è la vera postura dell'uomo nel mondo. Nel Risorgimento si diede gran risalto al primo, ed il secondo fu debolmente delineato nella provvidenza, stranamente sfigurato nella predestinazione; e, prima che si concepisse scientificamente, fu specolato in enigma: la provvidenza fu il mito della filosofia della storia.

Ammesso il necessario corso delle leggi naturali, e la inflessibile ragione che governa il mondo, il miracolo dilegua. Le scienze naturali si studiano d'indagare le vere cause degli avvenimenti prodigiosi: le scienze speculative ed il nesso dei fatti umani spiegano i vaticinii: ai taumaturghi ed ai profeti sottentrano i chimici, i fisici, gli astronomi, gli statisti, i filosofi. Anche questo vero balenò alla mente del Pomponazzi; più nitida però la rimozione delle cause supposte; fosca ed insufficiente la natura delle vere cause.

Quel tanto ch'egli aveva lasciato, non di miracoli ma di portenti, fu disperso dopo dal soffio distruggitore della critica moderna; e prima ancora che si discovrissero le cagioni di quegli effetti che parea si discostassero dal corso ordinario della natura, si eran messi in sospetto ed in discredito i fatti stessi. Voltaire compì, per questo verso, l'impresa del Pomponazzi, allargando i dubbi del nostro filosofo, e superandolo nel franco motteggio e nella sagace mordacità. Quali miracoli restano illesi dai sarcasmi lanciati nelle *ultime parole di Epitteto a suo figlio?* Dopo il libro delle Incantazioni nulla si è scritto di sì pungente contro alla credulità del volgo, ed alla impostura dei sacerdoti.

Così abbiamo noi sott'occhio quel che fece il Risorgimento, e quel che semplicemente tentò; ed anche in

quale impresa riuscì meglio, e dove arrenò, impedito da ostacoli non superabili. Tra tutte le figure che in quel secolo svegliato e laborioso comparvero, grandeggia senza dubbio il Pomponazzi per ingegno e per ardimento; e l'una e l'altra delle sue doti vorremmo vedere spesso rinnovellate nel mondo. Che se altri ha portato giudicio troppo severo di quell'epoca, attenda alla qualità dei tempi, alla serva condizione degl'ingegni; indietreggi col pensiero di tre secoli, e poi giudichi. A noi paiono preziose conquiste il rifiuto delle cause sovranaturali, e la riconosciuta intimità del pensiero nel mondo; nonchè il modo franco e coraggioso d'istituire una critica severa dei dommi religiosi. Da questo lato la esposizione di quella filosofia non solo aiuta la cognizione esatta della nostra contemporanea, ma n'è l'indispensabile preparazione. E sovratutto di una cosa dobbiamo persuaderci, che senza la storia particolareggiata, precisa e seria delle singole scuole è impossibile di riuscire profondo cultore della filosofia; nella quale, meglio che in ogni altra scienza, si avvera questo, che la storia sia la sua feconda ed intima vita.

Di due manoscritti di Pietro Pomponazzi che si trovano nella Biblioteca nazionale di Bologna, e nella Magliabechiana di Firenze.

Tra i manoscritti di Ludovico Bocca di ferro, e proprio nel volume, dove ci è il commento del libro di Aristotile *De Memoria et reminiscentia*, è stato aggiunto un manoscritto, di altro carattere, che porta questo titolo: *Lectiones super libros Perihermeneias Aristotelis Magistri Petri Pomponatii privatim annotatœ*. Dal che si vede che queste lezioni sono state dettate dal Peretto privatamente. Ho notato antecedentemente che in quel secolo l' insegnamento della logica era non solo separato da quello della filosofia, ma eziandio tenuto da meno, e quelli che vi erano deputati si chiamavano dialettici, non già filosofi. Il Pomponazzi, chiamato a Bologna, aveva avuto l' insegnamento della filosofia, per esser venuto in gran fama per le prove date nelle Università di Padova e di Ferrara; e nella Università bolognese leggeva logica Pamfilo Monti; onde le lezioni sul libro dell' Organo testè citate non furono dettate pubblicamente.

Ancora; queste lezioni, copiate il febbraio del 1538 da un Giambattista Pellegrini, erano state raccolte da un altro su lo scorcio del dicembre 1526. Allora il Pompo-

nazzi era morto: è stato adunque qualche discepolo che le aveva radunate e messe in ordine. Ma quando le avesse dettate il Pomponazzi da questo manoscritto non apparisce. Però a questo tien dietro un altro che espone e commenta i secondi Analitici di Aristotile, ossia la dottrina della dimostrazione. Questo secondo manoscritto non è detto che sia del Pomponazzi; ma si dalla medesimezza del carattere come dallo stile è chiaro che sia dello stesso autore. Anzi verso la fine del manoscritto, alcuni fogli prima, si legge la data in cui quella questione fu finita, secondo il costume che teneva il nostro filosofo. *Et sic est finis huius quæstionis datus die quinta Januarii in vigilia Epiphaniæ 1524, summo pastore nostro Clemente VII, almæ urbis Bononiensis habenas moderante.*

Il Pomponazzi adunque su lo scorcio della sua vita diessi a commentare l'Organo, forse ad istanza di qualche suo discepolo; e del commento che fece avanzano questi due, dell'Ermenia, e dei secondi Analitici; sia che gli altri libri avesse omesso, sia che i discepoli avessero lasciato di raccoglierne il commento, o di copiarlo.

Nella breve introduzione che premette all'Ermenia si scorge che il Pomponazzi, semprechè gli si dava il destro, non lasciava di ricordare la sua intuizione prediletta dell'uomo che tramezza fra le intelligenze astratte e gli animali bruti. E la ripete qui, allargandola, per provare la necessità della logica, ch'ei chiama organo dell'intelletto (*organum intellectus*); essendochè l'intendere, operazione più perfetta che l'uomo abbia, non è nè senza fatica, nè senza difficoltà che si possa ridurre ad esattezza; e quindi proviene la necessità di un'arte che lo regoli per non prendere abbaglio.[1]

[1] Ricopio questa introduzione, credendo di far cosa grata ai lettori,

Nè di questo manoscritto dirò altro, essendo stato un episodio nella vita del Pomponazzi, nè quella filosofia, che si dice del risorgimento, si versò molto nelle investigazioni logiche. Più importante al mio proposito riesce il manoscritto della Magliabechiana, che ha questo titolo: *In nomine individuæ Trinitatis incipiunt quæstiones animasticæ excellentissimi artium et medicinæ doctoris domini magistri Petri Pomponatii mantuani philosophiam ordinariam in bononiensi Gimnasio legentis.* Intorno al quale voglio notare che io non sospettando che a Firenze ci potessero essere manoscritti del nostro filosofo, nè altri avendone mai fatto menzione, non ne feci punto ricerca. Passato di Firenze, e dando un' occhiata al catalogo dei manoscritti filosofici della Magliabechiana, mi venne veduto il titolo di un manoscritto del Pomponazzi, e quel che più rilevava per me, di un trattato su l'Anima. Benchè il mio libro fosse già stampato, nè potessi valermene, lo chiesi e l'ebbi, e mi piace confessare che questa lettura non mi è stata inutile, come si parrà da quel che ne dirò.

Il manoscritto contiene parte di un commento dei libri dell' Anima, di Aristotile, ma delle settantanove questioni segnate nell' indice, che vi è premesso, trentotto soltanto sono state discusse, le altre non furono copiate, e quella ch' è scritta ultima è rimasta incom-

per non essere stata da altri menzionata. « Scire oportet primo; quod unaquæque substantia habet perfectas operationes: homo autem cum sit substantia, ideo habet perfectam operationem, quæ est intellectio. Scire oportet secundo, quod substantiarum aliquæ suas operationes cognoscunt, aliquæ non cognoscunt, ut plantæ. Quæ cognoscunt sunt ut animalia perfectiora: plantæ vero etsi non cognoscant, ducuntur tamen ab intelligentia non errante. Cognoscentium quædam tantum habent sensitivam, ut bestiæ: quædam cognoscunt per intellectum tantum, ut intelligentiæ, seu Angeli et Deus: quædam vero habent utrumque, ut homo, scilicet intellectum et sensum. Animalia imperfecta sunt medii gradus, excedunt enim vegetabilia quia cognoscunt, conveniunt cum ipsis plantis, quia operantur ex necessitate natu-

pleta. Tra quelle non trattate ce n'era una, che sarebbe stata importante sopra tutte: *an anima sit mortalis.*

Il manoscritto della Magliabechiana dev'essere uno di quei cartolari dettati dal professore medesimo, che giravano attorno per le mani degli scolari. Dei tre libri dell' Anima di Aristotile si faceva la esposizione per lo più in due anni; nel primo, quella dei primi due libri; nel secondo, del terzo, che trattando dell' Intelletto era il più spinoso e 'l più controverso. Il manoscritto di Firenze adunque doveva contenere il primo corso; ed è facile ancora indovinare l'anno che fu dettato, da alcuni particolari che io ho raccolto.

Nella introduzione al libro della Immortalità sta detto che fra Girolamo Natale tolse appiglio a interrogar il Pomponazzi su quella questione dalle lezioni udite giorni avanti intorno al libro di Aristotile sul Cielo: il quale libro si congiungeva per solito con la fisica aristotelica. Ora il Pomponazzi in questo manoscritto ricorda agli scolari di aver trattato più diffusamente la questione su l'informazione degli astri l'anno avanti; dimodochè se i dubbi del frate di Ragusi furono proposti tra l'agosto ed il settembre del 1516, questo manoscritto può essere stato dettato il 1517.[1]

Un' altra ragione, e questa desunta dal contenuto medesimo del libro, m' induce a credere che il manoscritto del Pomponazzi si riferisca a quel torno. Egli, difatti, intorno alla estensione e alla divisibilità dell'anima

rali. Intelligentiæ tantum semper sunt in perfectissima operatione sua, homo non est appellandus homo, si destruatur sua perfectissima operatio, quæ est intellectio, cum in hoc superat bestias, comunicat vero cum ipsis, quia cum sensu cognoscit. » Vedi il Ms. della Università di Bologna.

[1] « Ut anno præterito notavi in probemio physicorum. » Fol. 10, v. — Ms. della Magliabechiana, Classe IX, num. 12.

« *Alias* disputavi longius de hac materia, 8, *Phys.*, 52, ubi Arist. dubi-

mutò di parere, come ho fatto avvertire nel corso del libro. Il 1521 tenne, nel libro della Nutrizione, che pur dell'anima intellettiva si potesse affermare senza inconveniente la estensione e la divisibilità. Prima non pensava così, ed ammettendo la divisibilità per le altre anime, per l'intellettiva faceva un'espressa eccezione. Ora nel manoscritto si trova quest'ultima opinione; dunque il manoscritto è di un'epoca anteriore al libro della nutrizione.[1]

Dai frammenti allegati il lettore medesimo può scorgere che sì la forma del dire, come il nesso delle dottrine e la ordinata esposizione rechino a credere che il manoscritto di Firenze sia stato dettato dal Pomponazzi, non già raccolto da qualche scolare, come parmi che sia stato il manoscritto di Bologna. Altre ragioni ancora me ne persuadono.

Parla di uno che sosteneva che il trattare dell'intelligenza si appartiene alla filosofia naturale, per esser l'intelligenza parte dell'anima, e tosto soggiunge di

tat de hoc in formis cœlestibus, et ibi multa dixi de hac materia. » Ms. cit., fol. 35.

[1] Disputatio nostra est utrum quælibet anima sit divisibilis per accidens, sic quod ipsa extensa ad extensionem corporis dividatur ad divisionem, et sermo noster est de animabus eductis de potentia materiæ, quia anima intellectiva clarum est quod non est divisibilis. » Ms. cit, fol. 42, v.

« Tertia opinio, quæ mihi videtur magis peripathetica, quæ tenet, quod quælibet anima, præter intellectivam, est divisibilis, cum sit constituta in esse per substantiam eductam de gremio eius: quæ opinio magis videtur sensata, et ratio pro hac opinione est quia si sint formæ eductæ de potentia materiæ, prima facie denotare videntur quod sint extensæ et divisibiles, quia debent habere conditiones materiæ, quoniam autem inhærens materiæ *dispositionem eam* pro eductione formarum est quantitas, ergo cum omne receptum recipiatur secundum conditiones recipientis, ipsæ formæ erunt divisibiles et extensæ. » Ms. cit., fol. 43.

Credo che in quest' ultimo periodo invece di *dispositionem eam* debba dire *dispositio ea*.

aver avuto un concorrente che propugnava quella tesi.[1] In altro luogo ricorda una difficoltà mossagli da uno scolare su la maniera di dare la definizione, e se vi debba entrare sola la forma, o anche la materia del definito.[2] Cita un luogo di Alessandro di Afrodisia, ed avverte ch' ei non ha visto Alessandro, e che lo cita su l'autorità di Simplicio.[3] Finalmente per ben tre volte nomina un suo concittadino con le iniziali P. M., a proposito della questione della indivisibilità dell' anima.[4] Il qual concittadino opino che possa essere quel Pietro Manna cremonese, di cui fa lodevole menzione nell' *Apologia*, come di filosofo di forte ingegno e di giudizio gravissimo, e che acquistò fama eziandio in medicina, per essere stato primo medico di Francesco II Sforza, ultimo duca di Milano.[5]

[1] « Aliqui ponunt quod sic, ut ego habui unum concurrentem qui erat huius opinionis propter rationem adductam. » Ms. cit., fol. 11.

[2] « Notandum est quod unus scholaris dixit quod diffinitio data per solam formam est perfectior aliis, quia forma est perfectior composito, ergo et diffinito data per formam erit perfectior. Dixi ego negando consequentiam: diffinitio non dicitur perfectior quia includat rem perfectiorem, sed quia perfectius explicat essentiam diffiniti. » Ms. cit., fol. 26.

[3] « Non vidi Alexandrum, sed Simplicius citat eius verba. » Ms. cit., fol. 32.

Dov' è da notare, che la questione, su la quale confessa di non aver visto Alessandro, è quella sì fieramente dibattuta: « An anima rationalis sit forma substantialis. »

[4] La prima volta che ricorda questo suo concittadino, dice così: « Albertus fecit rationem multum efficacem, quam assumpsit P. M. concivis meus in libello suo de primo et ultimo instanti.... Nisi anima esset indivisibilis, non possemus salvare identitatem individui. » Fol. 42, v.

[5] « Petrus Manna cremonensis, vir acerrimi ingenii, gravissimique iudicii, etc. » *Apol.*, lib. 11, cap. 4.

Voglio però dire, per isgravio di coscienza, che Francesco Arisio nella *Cremona literata* (tom. II, pag. 84) dando il catalogo dei libri di questo Pietro Manna, non riporta il libro citato dal Pomponazzi, il quale del resto potrebbe essere ancora qualche titolo di capitolo. Non ho tempo di verificare la cosa, nè importa al mio intendimento.

Tutti cotesti particolari mostrano lo stile del Pomponazzi, uso a ricordare fatti occorsi a lui medesimo, o persone a lui legate per qualche vincolo.

Premesse tali cose su l'epoca e l'autenticità del manoscritto fiorentino, intesa l'autenticità nel senso che sia stato dal Pomponazzi proprio dettato, voglio ora aggiungere alcunchè sul fare del nostro filosofo quando esponeva e commentava Aristotile.

Non di rado s'incontra in questo commento un tal quale sgomento generato dalle innumerevoli chiose, e dalle contese interminabili. O ch' egli ne intravedesse la vacuità, o che non volesse mettersi in cimento, o che l'animo suo, di quei tempi, inchinasse dippiù a dubitare, parecchie volte ei ripete che Dio solo sa da qual parte si stesse la ragione. Accenna, è vero, quale opinione a lui sembrasse più probabile, ma non ci tiene molto, e lascia libera agli scolari la scelta. Così fa nella questione, se l'intelletto intendesse o no il singolo; e se lo intendesse per via diretta o in modo riflesso.[1] Lo stesso ripete nell'altra ricerca non meno controversa, se la intellezione si diversificasse dal simulacro della cosa intelligibile, o fosse tutt'uno con esso.[2] Dove nota

[1] « Utraque harum partium potest teneri, et Deus de hoc scit veritatem: ego autem nescio; dico tamen, quod prima opinio mihi magis placet. » Fol. 53, v.

La prima opinione, a cui più si accosta, è questa: « Restat ergo dicere quod universale per speciem universalis primo cognoscitur, et singulare secundario cognoscitur. » Fol. 53, v.

[2] « Et uterque modus probabilis est, verior autem quis sit, Deus scit.... in his rebus, ut alias dixi, non sunt demonstrationes. » Fol. 56.

E poco dopo, ripetuto che Dio solo ne sa il netto, aggiunge: « Dixi alias quod nusquam hanc distinctionem inveni apud græcos expositores, scilicet Alex., Them., Simp., Philop.; idest distinctionem inter rem intelligibilem et actum intelligendi. Ideo mihi videtur quod ista opinio, quæ tenet, quod non distinguantur, sit magis conformis græcis expositoribus. Utraque opinio habetur. Sustinendo ergo utramque partem, solvendo argumenta utriusque

altresì che di questa differenza, cotanto propugnata dagl'interpreti latini, non è motto appresso gli espositori greci, come sono Alessandro, Temistio, Simplicio e Filopono. Di queste cose ei crede che non si diano dimostrazioni, e che perciò ciascuno possa applicar l'animo a quale opinione più gli aggrada: arbitrio che la scienza non può permettere, e che solo una scettica incertezza può lasciare agl'intelletti fluttuanti e scoraggiati.

Lo stesso dubbio lo assale intorno alla questione fondamentale di quel secolo, cioè intorno alla guisa, come l'anima intellettiva informi il corpo umano.[1] Più tardi ei si confermò più saldamente nella dottrina, alla quale qui si mostra soltanto più favorevole, senza stabilirne l'assoluta certezza. E questo manoscritto è pregevole appunto per lo svelarci che fa le irresolutezze del Pomponazzi prima di appigliarsi a questa opinione. Uscito dalla scuola del Trapolino, il quale teneva per Averroè, come abbiamo visto, ei stette lungamente perplesso prima di scostarsene. Nel tempo che dettava questo commento egli aveva preso altro avviamento, ma lasciando arbitrio ai suoi scolari di perseverare, se volessero, nella dottrina averroistica; aggiungendo, a schermo della sua incertezza, che nelle scienze naturali la dimostrazione non può, e che ciascuno quindi è padrone di pensare a posta sua.

Quel che si desume dal manoscritto di Firenze però non è solo la testimonianza irrefragabile del nostro filo-

partis, tantum dico quod nunquam inveni apud Græcos hanc distinctionem, sed tantum apud Latinos. » Fol. 56, Ms. cit.

[1] « Si quis tamen vellet defendere aliam opinionem, scilicet quod anima rationalis tantum det operationem et assistat, non autem informet, potest, neque enim sunt demonstrationes in illis rebus. In ista enim philosophia naturali potest unusquisque dicere suo modo, quia non sunt demonstrationes in *istis.* » *Ms.* cit., fol. 54.

sofo medesimo che confessa ingenuamente il suo tentennare su questa materia; ma quel che più rileva, è il documento della vera distinzione di quelle due scuole così precisamente delineata. Appoggiati sopra altri documenti di quel secolo, noi avevamo sostenuta contro il Ritter ed il Rénan non solo la esistenza degli Alessandristi e degli Averroisti, ma indicato dove stesse il loro capitale divario. Noi avevamo detto che la ricerca, se l' intelletto fosse verace forma dell' uomo, aveva diviso le opinioni delle due scuole, le quali in altri capi potevano benissimo accordarsi senza che per questo smettessero il loro precipuo e tenace proposito. Il manoscritto che abbiamo sott' occhio ce ne fornisce una nuova e incontrastabile prova. Quivi è posta la differenza tra la forma detta informante e l'altra detta assistente, in modo lucidissimo; e così è tolta ogni ombra di dubbietà.[1]

Ma v' ha ancora di più. Il Pomponazzi ha piena coscienza di un inconveniente che porta quell'intelletto esterno, e chiamato in sussidio per assistere soltanto la nostra operazione d' intendere. Se fosse così, ei nota, l' intelletto sarebbe un puro accidente, perchè l'uomo avrebbe compiutezza e sussistenza prima ch'egli sopravvenisse.[2] Ora l' atto intellettivo a lui non pare per niente un acci-

[1] « Duplex est forma. Una secundum esse et operationem, ut vegetativa et sensitiva, quæ dant esse corpori et operationem. Alia est forma, quæ non dat esse, sed operationem tantum, aliis verbis vocantur *forma assistens, et forma informans;* forma assistens est quæ dat tantum operationem, forma informans quæ dat operationem et esse. » Ms. cit., fol. 32, v.

« Alias ego fui dubius et perplexus de hac difficultate. Nunc mihi magis placet ea pars, scilicet, quod forma substantialis hominis sit anima rationalis et dans ipsi homini esse et operationem, et sit forma informans, non tantum assistens. » Ms. cit., fol, 33.

[2] « Intellectus superveniens non est forma eius, quia non dat esse; quod si sic, esset accidens, quia omnis forma adveniens enti in actu, est accidentalis, quia ille actus est completus et substantialis, ut dicitur. » Ms. cit., fol. 33.

dente: v'è anzi un luogo assai notabile, dove la importanza del pensare si direbbe che gli fosse apparsa molto più chiaramente che a quei tempi non solesse. Ad una curiosa domanda, se la sostanza fosse più nobile di qualsivoglia accidente, ei dà una risposta di molto peso; dicendo che l'intendere è una generazione sostanziale dell'intelletto, non già un accidente: risposta che tradotta in linguaggio moderno verrebbe a significare che la vera sostanza, anche più nobile della sostanza reale, è il concetto. Il Pomponazzi però non si ferma in questa risposta, la quale si può tenere perciò per una di quelle rapide divinazioni che balenano alla mente, che specola, talvolta senza ch'ella se ne accorgesse.[1]

Singolarissimo poi mi è parso il caso di vedere allegato dal Pomponazzi, a convalidare la sentenza di san Tommaso, seguita qui da lui, su la questione testè riferita, quel decreto pontificio che stabiliva esser l'anima forma sostanziale dell'uomo: nè prevedeva allora come si sarebbe rivolto contro di lui quel maleaugurato decreto con cui Papa Leone, appena salito sul trono, si propo-

[1] Mi piace riferire la difficoltà che il Pomponazzi si propone, e la risposta che dà:

« Utrum substantia sit nobilior quolibet accidente. » .... Substantia per se stat, accidens vero non: est autem nobilius per se stare, quam non stare........ Sed tunc est dubitatio, quia stante hoc, sequitur quod anima vegetativa sit nobilior sensitiva, et intellectiva...., quia, cuius perfectissima operatio est perfectior perfectissima operatione alterius, illud est perfectius, quia operatio facit cognoscere formam, et ex operationibus mensuratur essentia rei, sed operatio vegetativæ est perfectior perfectissima operatione sensitivæ, aut intellectivæ...., quia operatio vegetativæ est producere substantiam: opus enim vegetativæ est generare sibi simile in specie.... Sed sensitiva et intellectiva tantum accidens producunt, quia sentire aut velle, aut intelligere producunt, quæ sunt accidentia. ..

» Nego quod tantum accidens producatur, quia si intelligo hominem, homo generatur a me, et est substantia generata ab intellectu, non quidem in esse reali, sed spirituali, quod est nobilius, licet non utilius; similiter quum *sentio ignem*, genero ignem in esse spirituali; et ita si hæc responsio placet *vobis, teneatis* eam. » Ms. cit., fol. 31, v.

neva di sterpare le radici infette della filosofia e della poesia che minacciavano nuovi e pericolosi germogli.[1]

[1] « Ideo est decretum pontificale, quod hæreticum censet qui credit quod anima rationalis non sit forma substantialis hominis et corporis humani. » Ms. cit., fol. 33, v.

Il decreto, a cui allude qui il Pomponazzi, è propriamente quello che il Concilio lateranese, presieduto da Leone X, promulgò nella sessione pubblica del 19 dicembre 1513. È utile che si abbia per disteso tutta quanta quella decisione, che concerne le scuole filosofiche di quel secolo, e di cui altra volta ho fatto menzione, e ch'ebbe tanta parte nella vita del nostro filosofo.

« Hoc sacro approbante Concilio, damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et hæc in dubium vertentes, *cum illa non solum vere per se, et essentialiter humani corporis forma existat*, sicut in canone fel. rec. Clementis Papæ V, prædecessoris nostri in Viennensi Cóncilio edito continetur, verum et immortalis, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit. »

FINE.

INDICE.

Nel medesimo formato.

La Vita Nuova e il Canzoniere di Dante Allighieri, ridotti a miglior lezione e commentati da Giambattista Giuliani. — Un volume. . . . . *Lire ital.* 4

Storia della finanza Italiana dal 1864 al 1868, lettere di Ruggero Bonghi al Commend. G. Saracco. — Un volume 2

Dell' Immortalità dell' Anima Umana, discorso della March. Marianna Florenzi-Waddington. — Un volumetto. 1

Il serio nel faceto, Scritti vari di Niccolò Tommasèo.— Un vol. 4

Alberto, Poema contemporaneo di Francesca Lutti, con un discorso di Andrea Maffei. — Un volume. 4

Amleto principe di Danimarca, tragedia di Shakspeare, voltata in prosa italiana da Carlo Rusconi. Settima edizione col testo inglese di riscontro. — Un volume. 2. 50

Macbeth, tragedia di Shakspeare, voltata in prosa italiana da Carlo Rusconi. Quinta edizione col testo inglese di riscontro. — Un volume. 2. 50

Otello o il Moro di Venezia, tragedia di Shakspeare, voltata in prosa italiana da Carlo Rusconi. Sesta edizione col testo inglese di riscontro. — Un volume. 2. 50

La Nunziatura di Francia del cardinale Guido Bentivoglio, lettere a Scipione Borghese cardinal nipote e segretario di Stato di Paolo V, tratte dagli originali e pubblicate per cura di Luigi De Steffani. — Volumi 1°, 2° e 3°. 12

Storia della Sicilia sotto Guglielmo il Buono, scritta da Isidoro La Lumia. — Un volume. 4

Cristiani ed Ebrei nel Medio-Evo, Quadro di costumi con un'appendice di Ricordi e Leggende giudaiche della medesima epoca del Professore Giuseppe Levi da Vercelli. — Un volume. 4

Dizionarietto morale, di Niccolò Tommasèo. — Un volume. 1

Saggio sulla Filosofia dello Spirito, per la marchesa Marianna Florenzi Waddington. — Un volume. 4

Teatro Tragico di Federigo Schiller, traduzione del Cav. Andrea Maffei. — Quattro volumi. 16

Fausto. Tragedia di Wolfango Goethe, traduzione del Cav. Andrea Maffei. — Un volume. 4

Manuale del Pittore restauratore, o, dell' Arte di restaurare e conservare le antiche e moderne pitture; per Ulisse Forni restauratore nelle RR. Gallerie di Firenze. — Un vol. 4

La Vita di Benvenuto Cellini, scritta da lui medesimo, restituita esattamente alla lezione originale, con osservazioni filologiche e brevi note dichiarative ad uso dei non Toscani. Nuova Edizione per cura di B. Bianchi; con vari Documenti in fine, concernenti la Vita e le Opere dell' Autore. — Un vol. . . . .

Memorie di Scipione de' Ricci, Vescovo di Prato e Pistoia, scritte da lui medesimo, e pubblicate con documenti da Agenore Gelli. — Due volumi. . . . .